Raamatus võetakse vaatluse alla õigeusu [illegible] külakomide maailmapildis [illegible] sajandivahetusel. Komide õigeusklikkuse määra on erinevad autorid aegade jooksul hinnanud erinevalt, ent seda peetakse siiski komidele iseloomulikuks traditsiooniliseks usuks. Ka tänapäeval on usklikest komidest enamik õigeusklikud.

Nõukogude ajal hävitati õigeusu ametlik religioosne struktuur Komimaal peaaegu täielikult. [illegible] lõpul polnud Ust-Kulomi rajoonis ühtegi õigeusu vaimulikku ega tegutsevat kirikut, mis tõi aga kaasa koduste usuliste rituaalide esiletõusu ja tõstis naiste keskse rolli kohalikus usuelus.

Rahvalikus õigeusus pole kirik ainus ega tähtsaim koht, kus inimesed usku väljendavad ja kogevad. Kommunistliku riigikorra aastakümneid kestnud aktiivse usuvastase võitluse järgselt on kogukondlikult hoitud rahvateadmised, mis võivad küll suuresti erineda kiriklikust doktriinist, ehk olulisemadki kui ametliku õigeusu õpetus. Kui viimane tahab rangelt määratleda, milline on „õige" usk ning keda ja milliste parameetrite kohaselt pidada „tõeliseks" usklikuks, siis rahvausus ei ole taolised püüdlused kuigi selgepiirilised. Komide usk ilmneb argistes tegevustes ning avaldub maailmavaatena inimestevahelises suhtluses. (Rahvalik) õigeusk kuulub praktiliste teadmiste, oskuste ja käitumisjuhiste kompleksi, millest inimesed oma igapäevaelus lähtuvad. Mõtteka maailmakäsitlusena näevad õigeusku ka need, kes end otsesõnu usklikuks ei pea.

Uurimus põhineb peamiselt kolme aasta jooksul (2006–2008) Komi Vabariigis Ust-Kulomi rajooni külades toimunud etnograafilistel välitöödel kogutud materjalidel.

TARTU ÜLIKOOLI KIRJASTUS

978-9949-19-473-5

ÕIGEUSK KAASAEGSES KOMI KÜLAS

SEFT 12

KOO

Õigeusk kaasaegses komi külas

KUSTUTATUD
28. 07. 2026
Viimsi Raamatukogu

39

Studia Ethnologica et Folkloristica Tartuensia 12

Sarja toimetajad: Tiiu Jaago, Ene Kõresaar

Toimetuskolleegium: Jürgen Beyer, Kristin Kuutma, Art Leete, Ülo Valk, Elle Vunder

Toimetaja: Art Leete
Monograafia aluseks olnud magistritöö (2009) retsenseerija: Ergo-Hart Västrik
Keeletoimetaja: Leelo Jago
Kujundaja: Marat Viires
Kaanefotod: Art Leete

Raamatu ilmumist toetasid:
Tartu Ülikool
TÜ Etnoloogia osakond
TÜ Eesti ja võrdleva rahvaluule osakond
Hõimurahvaste Programm

KUSTUTATUD
Viimsi Raamatukogu
28. 07. 2026
Viimsi Raamatukogu

Autoriõigus: Piret Koosa, 2010
ISBN 978-9949-19-473-5
ISSN 1406-4324

Tartu Ülikool
TÜ Etnoloogia osakond
TÜ Eesti ja võrdleva rahvaluule osakond

Tartu Ülikooli Kirjastus
www.tyk.ee

Sisukord

Eessõna 7

Sissejuhatus 8

Allikad ja uurimislugu 10

Uurimuse teoreetiline taust, ülesehitus ja viitamine 17

1. Vaateid religiooni ja argielu seostele

1.1. Teoreetilisi selgitusi religioossete ideede ning praktikate antropoloogilise mõistmise kohta 20

1.2. Usk ja argielu 26

2. Usuelu puudutavad suundumused Venemaa Föderatsioonis nõukogudejärgsel ajal

2.1. Usu (näiline) renessanss 29

2.2. Usk ja rahvuslik identiteet 31

2.3. Uued religioossed liikumised 34

3. Õigeusk Kulömdini rajoonis tänapäeval

3.1. Kulömdini rajooni komide enesekuvand 37

3.1.1. Komi inimese määratlus 38

3.1.2. Usupraktika ja komi identiteet 42

3.2. Kulömdini preestri ja kogukonna arusaamad uskumisest 50

3.2.1. Vanad ja uued usklikud 51

3.2.2. „Õigesti" uskumine ja religioosne kompetents 54

3.3. Soolised erinevused uskumises 62

3.3.1. Memmed kui religioossed eeskujud ja eksperdid 63

3.3.2. Naiste selgitused uskumise põhjustest 70

3.3.3. Tähelepanekuid meeste usklikkusest 75

Kokkuvõte 78

Kasutatud allikad ja kirjandus 93

Orthodoxy in a Contemporary Komi Village

Summary 107

Eessõna

Tahan selle raamatu valmimise puhul tänada välitöökaaslasi, kellega koos Komimaal olen käinud, eriti Art Leetet, kes oli ka käesoleva käsikirja toimetajaks ning abistas mind selle valmimisel paljude kasulike kommentaaride ja viidetega. Samuti tänan raamatu aluseks olnud magistritöö retsensenti Ergo-Hart Västrikku asjakohaste märkuste ja soovituste eest. Suurima tänutundega mõtlen aga kõigile komidele, kes meid välitööde käigus alati lahkelt võõrustasid ning leidsid aega ja tahtmist meiega vestelda.

Sissejuhatus

Kristlust pole viimase ajani antropoloogilise uurimisainesena kuigi tihti keskset tähelepanu väärivaks peetud, pigem on seda käsitletud traditsioonilise maailmapildi hävitajana. Seejuures on sageli jäänud tähelepanuta, kuidas tajuvad usku inimesed ise. Oma uurimuses[1] võtan vaatluse alla külakomide õigeusu ning püüan näidata, kuivõrd kindel koht on sel nende igapäevases maailma mõtestamises.

Suhteliselt vähe on vaadeldud ka põhjusi, miks on naistel (küla)kristluses sedavõrd keskne roll. Sagedamini võetakse see asjaolu lihtsalt teadmiseks, nenditakse näiteks naiste suuremat alalhoidlikkust, ega püüta mõista selle tagamaid. Siinses uurimuses analüüsin võimalikke põhjusi, miks tunduvad naised olevat religioossemad kui mehed ning vaatlen, kuidas naised ise oma usust räägivad ja mida see neile pakub. Käsitlen seda, miks ja kuidas on kogukonna jaoks olulised vanad usklikud naised, kellel on mitteametlike usuekspertidena kohalike inimeste seas nii mõneski usuküsimuses suurem autoriteet kui õigeusu preestril. Välitööde ainesele tuginedes analüüsin ka meeste osa kaasaegses komi küla usuelus. Toon esile võimalikke põhjusi, miks meeste roll avalikus ususfääris on silmapaistvalt tagasihoidlik.

Komid (sürjakomid) on soome-ugri rahvas, kelle üldarv Venemaa 2002. aasta rahvaloenduse andmetel oli 293 406[2]. Komi Vabariik (pealinn Sõktõvkar) asub Vene Föderatsiooni Euroopa-osa kirdenurgas (vt lisa 1). Komisid elab veel Siberis ning Koola poolsaarel. Elanike arv vabariigis on *ca* 1 200 000, kuid vaid 26%

[1] Uurimus on teostatud EUROCORES Boreas programmi projekti nr 007 „New Religious Movements in the Russian North: competing uses of religiosity after socialism", Eesti Teadusfondi grandi nr 8335 „Religioosed muutused postkolonialistlikus maailmas", Eesti Vabariigi Hõimurahvaste Programmi ning Euroopa Liidu Euroopa Regionaalarengu Fondi (Kultuuriteooria Tippkeskus) toel.

[2] 2002. a loendati veel 125 235 permikomi, kes elavad peamiselt Permi oblastis. Andmed rahvastiku kohta on võetud Venemaa 2002. aasta rahvaloenduse ametlikult kodulehelt (Perepis': *online*, viimati vaadatud 02.02.2010).

nendest on komid. Komide kõrval on suuremaks rahvusrühmaks venelased, palju on ka ukrainlasi ja valgevenelasi. Vabariigi pindala on 415 900 km², mis teeb asustustiheduseks 3 inimest 1 km² kohta. (Komid: *online*; Komimaa: *online*)

Komid jagunevad kaheksasse etnograafilisse gruppi, mida nimetatakse jõgede järgi, mille ääres nad elavad: Ülem-Ežva, Ežva, Izva, Jemva, Luza, Petšora, Sõktõv ja Udora (vt lisa 2).

Komimaa on peamiselt tasane, vaid idaosas ulatuvad põhjast lõunasse Uurali mäed, mis eraldavad Komimaad Siberist. 72% kogu maast on kaetud metsaga, metsatööstusega on tegeldud alates 19. sajandist. Traditsiooniliselt on komid elatise hankimiseks tegelenud maaharimise, vähemal määral ka loomakasvatusega, olulisteks elatusaladeks on olnud ka jahipidamine ja kalapüük. Põhjapoolsed izmalased on alates 19. sajandi keskpaigast neenetsite mõjul väga edukalt tegelenud põhjapõdrakasvatusega.

Õigeusk on olnud komi kultuuris pikka aega keskse tähtsusega. Ristiusueelsest, kristlusest mõjutamata usundist ja maailmapildist on teada suhteliselt vähe (Žerebtsov 1982: 9). Esimene Komimaa piiskop Permi Stefan (Stefan Hrap) pööras komid emakeelse misjoni abil õigeusku juba 14. sajandi lõpul. Stefan, kelle kohta arvatakse, et tal oli komist ema, võttis 1370. aastail kasutusele erilise 24 tähega komi tähestiku *anburi* ning tõlkis sellesse kiriklikke tekste. See vanapermi kirjakeel oli kasutusel kuni 17. sajandini ning taandus siis kirikuslaavi keele ees. Ometi on Permi Stefani komi tähestik tänapäevani komi kultuuriloos tugeva märgilise tähendusega[3] ning ilmselt soodustanud arusaama komidest kui eriliselt õigeusklikust soome-ugri rahvast. (Holmberg 1914: 6; Hausenberg 1970: 180–181; Uljašev 1997; Nesanelis 2001a; 2001b; Rogatšev 2001a; Vlassov 2001a; 2001b; Konakov 2003a: 15–16; Limerov 2008)

Komide õigeusklikkust on eri autorid aegade jooksul hinnanud erinevalt, ent seda peetakse siiski komidele iseloomulikuks, traditsiooniliseks usuks. Suurima osa usklikest komidest moodustavad ka tänapäeval õigeusklikud. Komimaal on tegutsenud sajandeid ka vanausulised (nii venelased kui komid), ent nende levik on jäänud lokaalsete rühmade tasemele. Alates 1990. aastate algusest on levinud hulgaliselt ka uusi usuliikumisi, ent needki pole suutnud avaldada laiaulatuslikku mõju. Käesolevas töös jätan teised usuvoolud kõrvale ja keskendun mõningate õigeusuga seotud kaasaegsete arengute analüüsimisele ühes Komimaa piirkonnas.

[3] Nt tuli Komi rahvuslik liikumine „Komi voitõr" (komi k 'komi rahvas') 2007. a välja ideega püstitada anbur'i auks skulptuur. 2009. a teatati, et selleks vajalikke rahalisi vahendeid ei õnnestunud leida. (Markova 2009: *online*)

Allikad ja uurimislugu

Käesoleva uurimuse põhiallikaks on kolme Komimaal toimunud etnograafilise ekspeditsiooni käigus kogutud materjal. 2006. aasta suvel osalesid välitöödel Art Leete, Jaanika Jaanits, Kristi Tinkus ja mina. 2007. aasta kevadel ning 2008. aasta sügisel läbi viidud ekspeditsioonidel kogusime materjali kahekesi Art Leetega.

Välitöödel tehtud poolstruktureeritud intervjuude rõhuasetus oli eelkõige religioonil, vähem uurisime sotsiaalse suhtlusvõrgustiku ja tööeluga seonduvat[4]. (Õige)usuga seotud küsimused puudutasid muu hulgas surnud sugulaste mälestamist, kalmistul käimist, ristimise tähtsust ja tähendust, kirikus käimise olulisust, seda, keda saab üldse pidada usklikuks. Küsimustiku üks osa käsitles uusi religioosseid liikumisi – peamiselt tundsime huvi, kuidas suhtuvad neisse kohalikud inimesed.

Välitööd toimusid ülemežvalaste (komi *võlõsežvasajas*) juures Sõktõvkarist paarsada kilomeetrit itta jääva Kulömdini (vn k Ust-Kulomi) rajooni keskuses, Parma, Doni, Mõsi (vn k Mõjoldino), Pomösdini (vn k Pomozdino), Uljanovo ja Suur-Kužba külas. Rajoonis tegutsevad õigeusu kogudused Mõsis (Ristija Johannese kirik, vt foto 6), Kulömdinis (Peetri ja Pauli kirik, vt foto 7)[5], Ust-Nemis, Smoljankas, Ust-Nemi baasis, Lebjažskis, Kertšomjas ning mitmed kirikud Kolmainu-Stefani mungakloostri juures (vt foto 8) Uljanovo külas (vt Smirnova, Tšuvjurov 2007: 319). Pomösdinis, kus endises kirikuhoones töötab võitööstus (vt foto 10), oli 2008. aasta sügisel uue kiriku ehitamine pooleli. Kulömdini rajoonis on esindatud ka Jehoova tunnistajad, katoliiklased, luterlased, baptistid, seitsmenda päeva adventistid (Smirnova, Tšuvjurov 2007: 319) ja nelipühilased. Aktiivse tegevusega paistab silma

[4] Seda osa välitöömaterjalidest käsitleb Jaanika Jaanits oma 2008. a kaitstud bakalaureusetöös „Komide argielu muutused pärast nõukogude perioodi".

[5] Kulömdini õigeusu preestri kinnitusel tegutseb ka Peetri ja Pauli kiriku kõrval seisev Ülestõusmise kirik, sest tagasihoidlikul moel kohendatud altariga kirikusaalis on läbi viidud üks liturgia. Hoone on samas siiski pigem taastamise algjärgus (vt foto 9).

Foto 1. *Jevgenia Karmanova (s 1909) oma majas pühasenurgas istumas. Kulömdini rajoon, Võlgorti küla.* Foto Aldo Luud 1989. ERM Fk 2327: 130.

Doni evangeelsete kristlaste grupp.[6] Kertšomja on aga traditsiooniline komi vanausuliste küla.

Olen siinse töö temaatikat silmas pidades põhjalikult läbi vaadanud ka Eesti Rahva Muuseumi (ERM) komi kogud. Komisid puudutavat materjali leidub ERMi etnograafilises arhiivis (EA), topograafilises arhiivis (TAp) ehk välitööpäevikute kogus ning mahukas fotokogus (Fk; vt näiteid fotod 1-4). Usuelu puudutavat teavet on neis kogudes siiski kasinalt, enamasti on tegu juhuslikku laadi märkuste või tähelepanekutega. See on tingitud mitmest asjaolust. Ühelt poolt on osa kogudest koostatud nõukogude ajal, mil usuteema uurimine oli riskantne ning pealegi tegelesid etnograafilised ekspeditsioonid peamiselt esemete kogumise ning materiaalse kultuuri või ka arhailiste tavade[7] kirjeldamisega. Teisalt

[6] Kulömdini rajooni administratsiooni andmetel ükski uus usuliikumine rajoonis nende poolt ametlikult registreeritud pole. Mõned grupid on Moskvas, Sõktõvkaris või mujal registreeritud usuorganisatsioonide harud.

[7] Olgu siinkohal seda suundumust iseloomustava näitena toodud katkend kauaaegse ERMi direk-

pole alates 1990. aastatest Komimaal käinud uurijad (peamiselt Art Leete, kes on alates 1996. aastast igal aastal komide juures välitöödel viibinud) religioonist uurimisainesena süstemaatiliselt huvitunud.

Järgnevalt annan ülevaatliku pildi autoritest, kes on eri aegadel kirjutanud komidest seoses ristiusuga. Ehkki komidest ning komi kultuurist on kirjutatud väga palju, on õigeusku põhjalikumalt kui mainimise korras käsitletud üsna vähe. Veel harvem on kristlust vaadeldud komi kultuuri osana. Sagedamini on tegu olnud ajalooliste ülevaadetega või on püütud õigeuskliku pealiskihi alt tuvastada tõeliselt vanu, eelkristlikke uskumusi ja kombeid (vt nt Komi Mythology 2003).

Esimeseks etnograafiliseks üldkäsitluseks komide kohta oli Klavdi Popovi monograafia *Зыряне и зырянский край* (1874), milles on muu hulgas käsitletud nii komide eelkristlikke uskumusi kui õigeusklikkust. Popovi järgi pole komidel oma kultuuri, vaid kogu kultuurikompleks on üle võetud venelastelt, seepärast ei tohiks neid tema arvates isegi eraldi rahvaks pidada (Popov 1874: 86; vt ka Konakov ja Šabajev 2007: 9).

Praeguseni kõige põhjalikumas komide traditsioonilist kultuuri käsitlevas monograafias *Очерки по этнографии народов коми XIX – начало XX в.* sõnastab Vera Belitser õigeusu rolli komi kultuuris pinnalisena: „...õigeusk, vaatamata selle varasele tungimisele komide sekka (võrreldes teiste Volga-Kaama piirkonna rahvastega), ei ole pääsenud rahva maailmapildis sügavale" (Belitser 1958: 332). Belitseri monograafia kirjeldab komide kultuuri küll igakülgselt, ent keskendub peaasjalikult siiski selle materiaalsele küljele, religioosset maailmapilti ja kombestikku on käsitletud vaid mõneteistkümnel leheküljel.

Ljubomir Žerebtsov, samuti prominentne komi kultuuri uurija, tunnistab oma monograafias „Komide ajaloolis-kultuurilised suhted naaberrahvastega Xst – XX sajandi alguseni" ristiusu olulist osa komide ajaloos ning „...ühe või teise religioosse suundumuse rolli konkreetsete etnograafiliste gruppide kultuurilis-olmelise spetsiifika formeerumisel" (Žerebtsov 1982: 9). Vastupidi Belitserile märgib Žerebtsov, et suhteliselt pikaajaline kristlusekogemus oli „sisenenud sügavale komide olmesse ja kultuuri" (samas: 209). Samas toob ta venelaste „suurest ja väga mitmekesisest mõjust" komidele religioosses plaanis esile vaid seda, et „üldiselt toimus kristlike pühade tähistamine komidel samamoodi nagu

tori Aleksei Petersoni välitööpäevikust: *Mina ajan juttu vanamehega, kes siin Petrovi päeva – küla püha – peab ja kes mulle õlut /ostetud/ pakub. Ta püüab oma sõduriteed rohkem serveerida kui midagi minule huvitavamat vanemat elu-olu. Kuid mingisuguseid killukesi ikka saab. Olen sellegi eest tänulik.* (TAp 679: 33, Peterson 1976)

Foto 2. *Taissa Punikova elamu tagatuba. Sõssola rajoon, Semušino küla.*
Foto Vello Kutsar 1976. ERM Fk 1793:149.

Foto 3. *Surnute mälestamine jaanipäeval. Sõssola rajoon, Rastsoi küla kalmistu.*
Foto Vello Kutsar 1976. ERM Fk 1793: 232.

Foto 4. *Lehmad nõukogude ajal lagunenud kirikuhoones. Udora rajoon, Koslani küla.*
Foto Art Leete 1998. ERM Fk 2749: 222.

venelastest naabritel" ning perekondlikke rituaale „mõjutasid kristlikud normid ja reeglid", mainides seejuures komide ja venelaste matusekommetes ilmnevaid sarnaseid kristlikke elemente (Žerebtsov 1982: 149).

Üheltpoolt pole uurijad kristlust uurimisainesena huvitavaks pidanud, teisalt oli Nõukogude Liidu ajal teadlastele muude komi kultuuri aspektidega tegelemine kahtlemata oluliselt lihtsam kui püüd uurida õigeusku kaasaegsete inimeste arvelus[1]. Nõukogude perioodi teadlaste puhul ilmneval tendentsil tõlgendada õigeusku komi ühiskonnas kõrvalisena oli loomulikult ka objektiivne teaduspoliitiline raamistik, mis ei soosinud usuküsimuste uurimist. Ametliku käsitluse kohaselt oli religioon kaduv nähtus, millega tuli võidelda ning millest mõned inimesed hoidsid kinni veel vaid tagurlikkusest. Just selles laadis on kirjutatud Juri Gagarini (1978) monograafia komide usu ja ateismi ajaloost. Sellegipoolest peab tõdema, et Gagarini raamat on üks väheseid nõukogudeaegseid käsitlusi, mis pakub küllaltki mitmekesiseid andmeid komide tollase usuelu kohta.

Viimastel aastatel on huvi komide kristliku kultuuri uurimise vastu siiski märgatavalt kasvanud, nagu on märkinud ka Aleksandr Tšuvjurov (2001b: 183). Tšuvjurov näeb selle suundumuse peamiste põhjustena just poliitilisi muutusi ühiskonnas ning tsensuuri ja keeldude kadumist usu käsitlemisel uurimisainesena (samas). Ilmselt on huvi kristluse vastu kasvatanud ka 1990. aastatest alguse saanud elav tegevus Komimaa „religioossel turuplatsil".

Varasemate autoritena on konkreetselt Kulömdini komide õigeusklikkust kirjeldanud 19. sajandil komide seas rännanud Pavel Zassodimski. Zassodimski järgi moodustab komide kultuuri religioosse aluse nõidus ja topeltusk (1999 [1878]; vt ka Terebihhin, Nesanelis 2008: 144). 20. sajandi alguses, 1906. aastal, käis ülemežvalaste juures Sergei Sergel (1928), kes usutemaatikat otseselt ei puudutanud, küll aga pöörab sellele tähelepanu mõni aasta hiljem sealsamas viibinud Pitirim Sorokin 1999 [1911].

1907. aastal reisis Komimaal, peatudes ka Kulömdinis, soome etnograaf Uuno Taavi Sirelius (Sirelius 1998a; 1998b; 2002 [1907]), kelle reisikirjad sellest retkest ilmusid ajalehes „Helsingin Sanomat". Sirelius kirjutab mitmel puhul kogetud vaenulikust ja isegi agressiivsest suhtumisest temasse, muu hulgas põhjusel, et ta oli luterlane, mitte õigeusklik. Valeri Šarapov on osutanud, et just Sireliuse kogemuste mõjul võis juba 20. sajandi alguses kujuneda Euroopa

[1] Nt Aleksei Sidorov, komi etnograafia klassik, käsitleb komi uskumusi peaaegu eksklusiivselt kristluse-eelsetena (Sidorov 1997 [1928]). Sarnast, ainult arhailisi kristluse-eelseid jooni rõhutavat lähenemist rakendab ka praegune Sõktõvkari Riikliku Ülikooli etnoloogiaprofessor Viktor Semjonov komide matusekommete ja igapäevarituaalide käsitlemisel (Semjonov 1986: 60–75).

akadeemilistes ringkondades arusaam, et hoolimata emakeelsuse säilitamisest on komid kultuurilt ja eluviisilt „täiesti venestunud" (Šarapov 1998: 117).

Ajaloolise ülevaate Komimaa usuelust 20. sajandi alguses on teinud Mihhail Rogatšev ja Igor Žerebtsov (2004), Rogatšev ja. M. Taskajev (2004) on vaadelnud religiooni nõukogude aja esimestel aastakümnetel. Samuti on Rogatšev (2001b) ja Taskajev (2001) avaldanud Komimaa pühakodade ajaloolisi ülevaateid, sh Kulömdinis asuva Uljanovo kloostri kohta. Võrdlemisi sageli on käsitletud Permi Stefani elulugu ja temaga seotud legende (vt nt Limerov 2008; Nesanelis 2001a, 2001b; Vlassov 2001a, 2001b).

E. Russejeva (2008) on vaadelnud Komimaa sakraalse ruumi kujunemist, tänapäeva usuelu on põgusalt kirjeldanud Mihhail Matsuk (2004).

Kalendrikombestikust ja õigeusupühadega seotud traditsioonidest on andnud ülevaated Nikolai Konakov (2004) ja Pavel Limerov (2003).

Viktoria Vlassova ja Valeri Šarapov (2008; Šarapov 2001) on kirjeldanud kohalikke küla- ja kirikupühi ning käsitlenud seejuures ka ülemežvalaste traditsioone ning regionaalset usulist identiteeti. Kulömdini kaasaegset usuelu ja pühapaiku käsitlevad oma artiklites ka Olga Smirnova ja Aleksandr Tšuvjurov (Chuvyurov, Smirnova 2003; Smirnova, Tšuvjurov 2003; Tšuvjurov 2001b); samad autorid (2007) on vaadelnud ka väljaspool pühakoda toimuvaid teenistusi ning palvetamist komi rahvakultuuris 20. sajandi teisel poolel. Samuti on Tšuvjurov kirjutanud komi vanausulistest (2001a; 2002).

Vlassova (2003) on kirjutanud ka komide ristimistavadest ning nendega seotud uskumustest. Minu uurimusega haakuvad veel Ljubov Sažina (2003a, 2003b) uurimused komi naisest ning tema rollidest rituaalides ja argielus.

Põhjaliku ning detailirikka monograafia *Мужчина и женщина в традиционной культуре коми* on avaldanud Irina Iljina ja Oleg Uljašev (2009). Uurimuse põhifookusesse ei kuulu kristlike kultuuriaspektide vaatlemine ning rahvalikke seisukohti vastandatakse kohati õigeusu arusaamadele. Näiteks vallasemade ja -laste olukorra analüüsimisel rõhutatakse traditsioonilise külakogukonna tolerantsust ja õigeusu moraali dogmaatilisust, ent samas nenditakse, et lastetapmise praktikat taunides olid kristliku ja rahvaliku moraali seisukohad sarnased (Iljina, Uljašev 2009: 153–156). Mõned autorite puudutatud tänapäeva komi küla usueluga seotud teemavaldkonnad ja tähelepanekud on käesoleva töö seisukohalt ülimalt olulised.

Eesti uurijatest on komidest seoses õigeusklikkusega, õieti kaasaegsest Komimaa kirjust usuelust kirjutanud Art Leete (2007; 2008a).

Ajaloolisemalt on komide õigeusku vaadelnud Indrek Jääts (2001; ka 2005), kes on käsitlenud komi rahvusluse kujunemise ja õigeusu suhteid 19. sajandi lõpul ja 20. sajandi alguses.

Uurimuse teoreetiline taust, ülesehitus ja viitamine

Oma teoreetilise aluse avan põhjalikumalt käsitluse esimeses peatükis. Siinkohal ega peatuksin lühidalt refleksiivsuse temaatikal. See peaks loodetavasti selgitama käesoleva uurimuse ja selle aluseks olnud materjali vahekorda.

Tänapäeval on loomulik, isegi enesestmõistetav, et uurija mõtiskleb enda ning uuritava suhete üle (vt Utriainen 1998: 292–293). Johannes Fabiani järgi võib autori biograafia kriitiliselt mõistetuna olla etnograafilise objektiivsuse tingimuseks (Fabian 2001: 12). Ja ehkki on leitud, et kohati kiputakse enesereflektsiooniga isegi liiale minema (Utriainen 1998: 293), arvan, et lühike arutlus minu enda positsiooni üle välitöödel Komimaal oleks siin kohane. Seejuures pean eriti ohuliseks kaht aspekti – soolist kuuluvust ning usulist (mitte)kuuluvust.

Komimaa külades on suhtumine soorollidesse kahtlemata oluliselt traditsioonilisem kui näiteks Tartu linnas. Nii on mõistetav, et noore naisterahva ringirändamine kodust tuhandete kilomeetrite kaugusel ei pruugi olla inimestele päriselt arusaadav. Siinkohal oli minu plussiks kindlasti asjaolu, et olin seal koos Art Leetega, kes on Komimaal käinud juba palju aastaid. Teisalt jällegi tajusin sageli, et samadel põhjustel – noor naine ja kodust kaugel –, suhtusid eriti naised minusse kaitsvuse või teatava emalikkusega. Minu noorus ning konarlik vene keele oskus võimaldasid inimestel küsimustele vastates võtta vahel ehk ka kergemini nö teadja ja õpetaja positsioon („mina ei tea sellest midagi"-hoiaku asemel, mida tuleb tagasihoidlikumate inimeste puhul vähemasti kontaktiloomise alguses üsna tihti ette). Arvatavasti mõjutas minu sugu ka mõnel määral intervjuude sisu. Ka juhul, kui küsisin mina ja Art Leete viibis vestluse juures, on siiski usutav, et mingeid teemasid käsitledes tundsid naised end vabamalt, sest otsene kuulaja oli samuti naisterahvas. Samas jällegi võib oletada, et mehed olid kohati vähem avameelsed, kuna küsijaks või kuulajaks olin mina.

Peaaegu kõik, kellega välitööde käigus rääkisime, tundsid huvi meie enda usulise kuuluvuse vastu. See on muidugi igati loomulik, arvestades meie küsimuste temaatikat. Enese määratlemine mitteusklikena ei toonud üldiselt kaasa otseselt hukkamõistvat suhtumist. Küll aga võis mõnel puhul tunda, et inimene polnud päris kindel, kas me ikka oleme siis kõige sobilikumad usuteemat uurima – ise mitte uskudes me lihtsalt ei suuda mingitest asjadest aru saada. Teiselt poolt leiti ka seda, et olemegi selle teemaga tegelema hakanud just oma mitteteadlike hingeliste otsingute tulemusena.

Küsimus reflektiivsusest seisneb paljus ka uurija kirjutatud teksti ja uuritava reaalsuse ambivalentse suhte teadvustamises. Antropoloogide uurimistöö ei vii lõpliku ja ainuvõimaliku tõe teadasaamiseni, antropoloogilised representatsioo-

KUSTUTATUD
Raamatukogu
Viimsi Raamatukogu

nid on ka ise kultuurilised, sotsiaalselt konstrueeritud. Sellest ei järeldu, et kõik representatsioonid oleksid samaväärsed, pigem see, et nende positsioneeritust peaks teadvustama (Clifford 1986; Biolsi, Zimmerman 1997: 10). „Keele, võimu ja tõlgitavuse küsimuste vältimine jätavad autori hääle autoriteetsuse lihtsalt implitsiitseks ja sellele väljakutse esitamata. Välitöölise autoriteet esitada küsimusi ja toimetada vastuseid on osa antropoloogilise produktsiooni protsessist" (Bowie 2006: 10).

Olen oma uurimuses püüdnud kasutada võimalikult palju väljavõtteid intervjuudest just eesmärgil andmaks inimestele, kellest ma kirjutan, mingil määral ka oma hääl, et mitte lihtsalt nende räägitut ümber jutustada või tõlgendada. Samas olen teadlik oma võimupositsioonist, otsustades, milliseid tekstinäiteid millises kontekstis kasutada ega välista, et sedasama materjali, mida siinses töös olen analüüsinud, on võimalik tõlgendada ka kuidagi teisiti (vt ka Clifford 1986). Mõnd inimest olen tsiteerinud teistest sagedamini – kas siis minu arvates huvitavama või konkreetsema väljenduslaadi pärast või tulenevalt suuremast hulgast salvestatud materjalist. Nagu kirjutab Fiona Bowie (2006: 10): „…ka „kogemuselähedase" teksti puhul, mis sisaldab transkribeeritud vestlusi, filmi, fotosid, uurija reflektiivseid päevikuid, kujundavad lõpptulemuse ikkagi antropoloogi huvid, oskused ja esteetilised hinnangud mitte seoses välitöö subjektidega, vaid kujutletava ja oodatava publikuga. See pole iseenesest „halb", kuid tuleks teha eksplitsiitseks. Antropoloog on kultuuri tõlkija ning tõlget ei tohiks segi ajada originaaliga".

Oma uurimuse põhiosa olen jaganud kolmeks peatükiks.

Esimeses peatükis käsitlen uurimuse teoreetilist raamistikku. Peatükk on uurimuse rõhuasetusi silmas pidades pühendatud (rahva)usu mõiste religiooniantropoloogilise tõlgenduse avamisele. Vaatlen selle mõiste kujunemislugu ja talle omistatavat sisu nii klassikaliste (Durkheim, Weber) kui praegusaja autorite (Anttonen, Bowen, Geertz, Stark jt) käsitluses.

Teises peatükis annan ülevaate 1980. aastate lõpul alguse saanud muutustest Venemaa usuelus ning tänapäeva religioossetest suundumustest Venemaa Föderatsioonis, mis moodustavad üldise iseloomustava tausta ka Komimaal toimuvale. Ülevaate tegemisel toetun suuresti kogumikus *Religious Transition in Russia* (2000) avaldatud artiklitele ning Nikolai Mitrohhini uurimusele kaasaegsest Vene õigeusu Kirikust (2006).

Kolmas peatükk on kõige mahukam ning selles analüüsin Komi välitöömaterjale. Peatükk jaguneb kolmeks alapeatükiks. Esimeses vaatlen komide õigeusku Clifford Geertzi *argitarkuse* kontseptsiooni valguses. Teises alapeatükis

uurin, kuidas näevad teineteist Kulömdini kogukond ja preester ning millised on nende vastastikused ootused. Kolmandas alapeatükis vaatlen naiste rolli komide usuelus ning püüan näidata, kuidas naised ise oma religioossust mõistavad. Arutledes selle üle, miks tunduvad naised olevat meestest religioossemad, tuginen peamiselt Grace Davie ja Karjala naiste religioosseid traditsioone uurinud Marja-Liisa Keinäneni kirjutistele.

Töös kasutatud tsitaadid välitöömaterjalidest on viidatud järgmiselt: ära on toodud kõneleja sugu (M või N), (umbkaudne[9]) vanus, välitöömaterjali kogumise aasta ning -koht. Konkreetselt olen lisaks preestrile kõnelejana identifitseerinud ka tema abikaasa, sest tema positsioon on kahtlemata relevantne ning tema väljendatud seisukohad seostuvad tugevalt preestri omadega. Samuti võib neid mõlemaid pidada avaliku elu tegelasteks.

ERMi topograafilisele arhiivile (TAp) viidates olen esmalt esitanud TAp numbri ja lehekülje ning seejärel autori ning kirjutamise aasta. Sarnaselt on viidatud ka ERMi etnograafilise arhiivi (EA) materjalidele – esimesel kohal on EA number ning lehekülg, seejärel kirjutaja nimi ning kirjapanemise aasta.

Töös kasutatud tsitaadid välitöömaterjalidest, EA materjalidest ja päevikutest on kursiivkirjas. Minu poolt vajadusel lisatud täiendused arusaamise hõlbustamiseks on nurksulgudes, väljajäetud tekstiosa tähistab [---]. Kui intervjuukatked on töödud koos uurija küsimustega, on viimased püstkirjas.

[9] Umbkaudne vanus on antud juhul, kui vestluse käigus on jäänud inimese täpne vanus üles märkimata.

1. Vaateid religiooni ja argielu seostele

1.1. Teoreetilisi selgitusi religioossete ideede ning praktikate antropoloogilise mõistmise kohta

Émile Durkheim rõhutab religiooni vaatlemisel selle ühteliitvat olemust. Durkheimi järgi on religioon oma põhisisult kollektiivne nähtus ning usuelu põhialuseks on alati ja igal pool mingi grupp – ka koduse kultuse puhul, mil grupi moodustab perekond (Durkheim 1995 [1912]: 41). Ta peab religiooni sedavõrd efektiivseks sotsiaalset sidusust loovaks mehhanismiks, et defineeris seda kui „…pühade asjadega seotud ühtsustatud uskumuste ja praktikate süsteemi [---], mis ühendab ühte moraalsesse kogukonda, Kirikusse[10], kõik, kes seda järgivad" (Durkheim 1995 [1912]: 44).

Religiooni küllaltki kollektiivne loomus ei taga aga iseenesest seda, et usugrupi jagatud ideede ja ühiselt tunnustatud praktikate määr oleks alati kõrge. Religioosne segadus, millega antropoloogidel on tulnud välitöödel kokku puutuda (ja milles osaleda), on neid suunanud oluliselt paindlikumate tõlgenduste kujundamisele.

Põhilised ettekujutused ja ideed, mis mingi religiooni moodustavad, võivad sisalduda formaalsetes kaanonites või süstemaatilistes dogmades, kuid võivad ilmneda ka müütides või koosneda üksteisega üsna vabalt seotud arusaamadest, mis jätavad küllaldaselt ruumi tõlgendustele. Antropoloogid on sageli märkinud, et informantidel näivad puuduvat järjekindlad arusaamad näiteks niisugustes asjades nagu surmajärgne elu. Tihti räägitakse erinevates vestlussituatsioonides neis asjus iseendale vastu, kui püütakse vastata küsimustele, mis igapäevaelu kogemuste seisukohalt on marginaalsed. (Hicks 1999: xx; vt ka Stark 2002: 29)

[10] Kasutan ka edaspidi määratlust Kirik suure algustähega, kui pean sellega silmas Durkheimi mõistes moraalset kogukonda või üldist organisatsiooni ning väiketähega juhul, kui räägin kirikust kui hoonest.

Clifford Geertz tõlgendab inimeste religioossete diskursuste ja praktikate näivalt ambivalentset suhet kui kõikehaaravat metafüüsilist kohanemist. Geertzi järgi muudetakse „…religioosses usus ja tegevuses grupi eetos mõistuslikult vastuvõetavaks, esitades seda kui maailmavaates kajastatud asjadekäigule ideaalselt kohandunud eluviisi, samas kui maailmavaadet esitatakse tegeliku asjadekäigu kujutisena, mis on erakordselt sobilik säärase eluviisi hõlmamiseks ja seetõttu emotsionaalselt veenev" (Geertz 1990: 2303; 2001 [1973]: 89–90). See tähendab, et konkreetsed sümbolid ühtaegu nii väljendavad maailma asjade seisu kui ka kujundavad seda. Viimast teevad nad sel teel, et sisendavad usklikule erilise kogumi kalduvusi, mis annavad tema tegevusele ja kogemuste sisule korduva iseloomu. Kalduvus ei tähenda seejuures tegevust või juhtumit, vaid tõenäosust, et midagi tehakse või et mingi sündmus leiab aset kindlate tingimuste korral. Sarnaselt ei tähenda usklikkus mingi usurituaali sooritamist, vaid kalduvust sääraseid rituaale sooritada (Geertz 2001 [1973]: 95). Religioossed arusaamad ulatuvad oma spetsiifilisest metafüüsilisest kontekstist kaugemale ja moodustavad üldiste ideede raamistiku, mille abil on võimalik anda tähenduslik vorm ulatuslikule kogemustereale – vaimsetele, emotsionaalsetele ja kõlbelistele läbielamistele (samas: 123).

Väikeste maakogukondade religioossest praktikast ja maailmapildist kõneldes iseloomustatakse neid sageli rahvausulistena. Mõiste „rahvausk" on teadussõnavaras tugevasti juurdunud, kuid selle määratlusega seostuvad mitmed ideoloogilise tagapõhjaga probleemid. Nii on rida autoreid oma arutlustes tõstatanud küsimuse, kui õigustatud on usu ja rahvausu eristamine, sest see asetab need nähtused hierarhilisse seosesse (Primiano 1995; Anttonen 2004; Pyysiäinen 2004: 153; Sjöblom 2004). On ka arvatud, et rahvausu mõiste kasutamine ei olegi vajalik (vt nt Rydving 2004) ning et ehkki see pole enamasti uurija eesmärk, on niisugune määratlus alaväärtustav, mõjutades negatiivselt teiste teadlaste ja laiema avalikkuse suhtumist kirjeldatavasse kogukonda (Primiano 1995: 38). Mitmed uurijad on siiski seisukohal, et ehkki mitte empiirilise tüpoloogiana, on see eristus analüütilise vahendina põhjendatud. (Stark 2002; Anttonen 2004)

On selge, et rahvausuna ei määratle oma maailmapilti inimesed ise – see ei ole rahva kategooria, vaid teaduslik konstruktsioon. Rahvausu vaatlemine ja selle kohta järelduste tegemine eeldab, et uurijal on teooria selle kohta, mis on „rahvas", mis on „usk" ja ka selle kohta, kuidas esimene piirab teise sisu. (Anttonen 2004: 78) Nii nendibki Veikko Anttonen (samas), et „…kirjeldus „rahvausust" ei saa olla ainult teadusteoreetiline ettevõtmine, vaid on samavõrd ka poliitiline ja ideedeajaloo projekt. See määratlus põhineb kindlatel ajalooliselt moodustu-

nud mõistetel ja nende sisul ning kasutamisel konkreetsetes narratiivsetes praktikates (ajalugu, traditsioon, pärand, haridus, areng), mis on lahutamatult seotud konkreetsete institutsioonidega (nagu riik, ülikool, kirikud) ja nendega seotud väärtussüsteemidega".

Määratlus „rahva-" tekitab mõistelist segadust vastava usukategooria analüütilise väärtuse määramisel. Kes on rahvas ja mis alustel on õigustatud rahva ja mitte-rahva religiooni eristamine? Mõiste „rahvausk" kannab endas 19. sajandi modernistliku diskursuse kõrvaltähendusi, seda kasutati märkimaks ruraalseks, tagurlikuks, kirjaoskamatuks, harimatuks ja vanamoodsaks peetava ühiskonnaosa religioosseid representatsioone muidu haritud ja tsiviliseeritud ühiskonnas. (Anttonen 2004: 73; vt ka Dundes 2002: 12–14; Štõrkov 2006: 8)

Rahvusromantism taasleiutas rahva nii esteetilises kui müütiloovas tähenduses. Mõiste „rahvas" hakkas tähistama autentsust ja originaalsust. Rahvausku käsitleti essentsiaalse teadusliku kategooriana, mis juhib rahva igapäevaelus säilinud algupäraste religioonivormide juurde. Rahvausk kui idee tähistas uskumuste ja praktikate kogumit, mis olid seotud lahutamatult talupojakultuuri ja selle traditsiooni suulise edasikandumisega mingis kindlas geograafilises raamistikus. Hoolimata kohalikku kultuuri kandvate inimeste erinevustest, tähistas rahvausu kirjeldus ja analüüs ülevaatlikult suuremat inimkogumit, kes mõtlesid ja käitusid kui „üks rahvas". (Anttonen 2004: 74)

Praegusaegsetes käsitlustes on problematiseeritud rahvausu mõiste vältimiseks sageli kasutatud määratlusi „mitteametlik või mitteinstitutsionaalne religioon" (vastandatuna „ametlikule ja institutsionaalsele"), aga räägitud ka „naiivsest (Sjöblom 2000: 210–211) või spontaansest" religioonist (Sjöblom 2004: 185). Primiano (1995) on vastu igasugusele dihhotomiseerivale käsitlusele, leides, et iga kogukonna ja iga üksiku inimese religioon sisaldab tõlgendust ning erineb millegi poolest teistest. Tegelikust, elavast religioonist rääkimiseks soovitab Primiano kasutada määratlust *vernacular religion*, mis toob esile kohaliku, individuaalsuse ja personaalsuse aspekti.

Seda, mida mõistetakse rahvausuna, on märksa raskem kirjeldada kui kõrgreligiooni, mis on vähemalt mingil määral ratsionalistlik ja püüdleb õpetuse ühtsuse poole. Rahvausu mõiste seostub rahvuslike traditsioonide, folkloori ja pärimuse suulise edasiandmisega. Tänapäeva maailmas on suulise ja kirjaliku kultuuri vastandamine küll kaotanud aktuaalsuse, kuna ka rahvausu kujundajaks ja kandjaks on üha enam saanud kirjasõna. Rahvausk on meie tavapärane, religioossete representatsioonide poolt juhendamata, nö argimõistuslik arusaam, mis ei järgi ametlikke dogmasid ega sõltu neist, ka pole ta süstemaatiline ega

struktureeritud. Ta on situatsiooniline, sageli ebaloogiline ja vastuoluline ning tavaliselt praktiline. Nii mõtestatakse paljud asju, aega või paiku iseloomustavad abstraktsed kristlikud mõisted neile konkreetse praktilise mõõtme andmiseks rahvausus ümber. Näiteks ikoonid õigeusus, mis Kiriku õpetuse järgi peaksid pakkuma mudeleid kristlikuks eluks, saavad ise võimsateks üleloomulikeks toimijateks. Rahvausk on olemas üksteisega suhtlevate inimeste kogemustes ja tegevustes, religioosseid toiminguid ja representatsioone konstrueeritakse oma argikogemuste põhjal. Rahvausk tähendab niisiis tegelikult olemasolevaid ja praktiseeritavaid uskumusi, argireligiooni, eristatuna „teoloogiliselt korrektsest" teoreetilisest religioonist, mida on väga raske reaalselt tunnetada ja kogeda. „Teoloogiliselt korrektne" usk on abstraktne ideaal, mida ei realiseeri tingimata ka seda esindavad autoriteedid ise. (Valk 1998: 485; Stark 2002: 28–31; Pyysiäinen 2004; Sjöblom 2004: 185; Štõrkov 2006: 14)

Laura Starki järgi on mõiste „püha" see, mis eristab ametlikku ja rahvareligiooni. Ta vaatleb püha kui ressurssi, mille pärast grupid võistlevad. Institutsionaalselt määratletud püha puhul püüab Kirik seda monopoliseerida piiritlemise ja nimetamise kaudu, distantseerides seda inimestest. Püha saab millekski, mida on võimalik inimesest lahutada, kui too ei järgi Kiriku institutsionaalseid reegleid. Preester on tavalise inimese ja püha vahendaja ja Kiriku ametkond määratleb normid, kuidas läbi Kiriku õpetuste pühaga suhestuda. Rahvalikult määratletud püha iseloomustab laiendamine, voolavus, paljuhäälsus, anonüümsus ning lähedane, vahendamata ja isiklik suhe sellega. Püha on oluline ja praktiline „selle maailma" igapäevaelus ja vajadustes ning samuti oluline kogukondlikus identiteedis. Kogukond määrab normid, kuidas pühaga läbi narratiivide ja diskursuse suhelda. (Stark 1996: 155–156)

Kristluse ametliku ja rahvalike vormide erinevus võib osaliselt tuleneda selle erinevusest, kuidas religioosseid mõisteid tunnetuslikult käsitletakse – kas vaistlike alusmõistetena või abstraktsemate teoloogiliste mõistetena. Kuid nad on sajandite jooksul arenenud millekski märksa enamaks: erinevateks kultuurilisteks ja ideoloogilisteks seisukohtadeks, mis põhinevad erisugustel sotsiaalsetel, poliitilistel ja majanduslikel kogemustel ja vajadustel. Niisugune lõhe võib tähistada erinevat arusaama sellest, milline on õige käitumine religioosses kontekstis ning kiriklike sümbolite ja isikute (nagu pühakud) roll, ning religioosse tegevuse eesmärgist: kas isiklik pääsemine või kogukonnasuhete ja kohaliku, klassi- ning sooidentiteedi korrashoidmine. Ka segab rahvausk selle, mida Kirik määratleb „tõelise religioossusena", „ebausu" või „nõidusega". Rahva tasandil kalduvad nende sfääride piirid olema hägused. (Stark 2002: 29)

Oluline on seejuures rõhutada, et rahvausk pole lihtsalt mingi ametlikuma religiooni uskumuste ja õpetuste peegeldus või valesti mõistetud kõrgreligioon, selle allakäinud vorm, mis on rikutud etnilisest rahvausundist – kuigi just niisugusena näevad seda tavaliselt institutsionaalse religiooni esindajad. Ametlik religioosne õpetus muudetakse, kohandatakse või kasutatakse uuel moel rahva tasandil, kuid seda ei tehta suvaliselt. Rahvausk märgib funktsionaalset kompleksi, millesse on võetud kõige kasulikumad elemendid igast uskumussüsteemist ning need tervikuks kohandatud. (Stark 1996: 144; Sjöblom 2002: 30; 2004: 201; Pyysiäinen 2004: 151)

Rahvausk on enamasti samavõrd normatiivne kui teoloogiline religioongi, ehkki võib-olla varjatumal kujul. Kiriku asemel on kohalik kogukond see, kellel on võim kontrollida religioosset praktikat ja määratleda selle norme. Sel on oma eksperdid ja tavalised liikmed ning strateegiad kultuuriliseks ettevalmistuseks. Vastupidi ametlikule religioonile ei sõltu kompetentsus rahvausus mingil konkreetsel teoloogial põhineva religioosse institutsiooni raames saadud haridusest. Asjakohane teadmine saadakse läbi kogukonna liikmeks olemise – põhimõtteliselt on igal kogukonna liikmel vajalikud oskused ja võimed selle väljendamiseks ja representeerimiseks. (Stark 2002: 30; Anttonen 2004: 74–75; Sjöblom 2004: 201)

Praktikas ei ole religiooni ametlike ja rahvalike vormide eristamine alati lihtne. Pigem on tegu kontiinumiga kui kahe täiesti erineva süsteemiga. Mitmed uurijad on isegi leidnud, et institutsioonid arenevad kokkuvõttes argireligiooni praktika ja uskumuste põhjal (Primiano 1995: 46–47; Pyysiäinen 2004: 153). Nii on ka Max Weber kirjutanud, et „...preestri võimupositsioon vastandub vajadusega meeles pidada ilmikute vajadusi, et säilitada ja suurendada koguduse liikmeskonda. [---] Oma staatuse säilitamiseks peab preesterkond sageli märkimisväärses mahus vastu tulema ilmikute vajadustele" (1971 [1922]: 65) ja „...mida enam püüdis preesterkond reguleerida ilmikute käitumist jumala tahte järgi ja seeläbi suurendada oma staatust ja sissetulekut, seda enam pidi ta ka oma õpetuses ja käitumises tegema kompromisse ilmikute traditsiooniliste arusaamadega" (Weber 1971 [1922]: 77).

Rahvausku seega küll praktiseeritakse rahva tasandil, kuid samas on tal Kirikuga dialoogiline suhe. Institutsionaliseeritud religioon ja ressursid, mida ta valdab, on olnud võimu, staatuse ja identiteedi instrumentideks. Kuid et sellele võimule pretendeerida, vajab Kirik oma järgijate nõusolekut ja koostööd. Rahvareligioon mõjutab tugevalt kiriklikku traditsiooni ja määrab suuresti religioosse kultuuri konkreetsed mudelid ja mehhanismid. Kui rahvausu ja ametliku religiooni vahele kujuneb liiga suur tühik, kaotab viimane rahva jaoks oma tähtsuse ning äärmuslikul juhul võib tulemuseks olla revitalisatsiooniliikumine. (Pantšenko 2002: 69, vt ka Stark 1996: 144 ja 2002: 28-29; Pyysiäinen 2004: 153; Mitrohhin 2006: 59)

Üsna sarnaselt Weberiga on Mitrohhin (2006: 66) iseloomustanud Vene Õigeusu Kiriku (VÕK) koguduste ja vaimulike suhteid, sedastades, et „üheks olulisemaks armastuse või vihkamise põhjuseks võib saada vaimuliku-poolne koguduse traditsioonide (ükskõik kui kummalised need seminari lõpetanule ei tunduks) järgimine või eiramine. Jumalateenistuste formaalse ühetaolisuse juures võivad VÕKi kogudused isegi ühe piiskopkonna piires ilmutada „täiendavate" rituaalide vapustavat mitmekesisust. Võitlus „rahvaliku õigeusuga" võib vaimulikule kalliks maksma minna. Seeria kaebekirju piiskopile *kirikuliste*[11] poolt võib osutuda piisavaks põhjenduseks vaimuliku üleviimisel, sest ta ei aidanud kaasa „rahule koguduses"".[12]

Starki järgi (1996: 145–146; 2002: 30) on õigeusu Kiriku õpetus kaldunud olema teispoolsusele suunitletud, piiritledes oma autoriteedi valdkonna peamiselt vaimsega (samas nt katoliiklus ja protestantism on oma missioonis suuremal määral keskendunud sellele ilmale). Rahvalikud arusaamad ja praktikad, mis puudutavad seda ilma, on õigeusus sellest tulenevalt leidnud väiksemat vastuseisu ja seeläbi on rahvausk täielikumalt integreerunud institutsionaliseeritud religiooni raamistikku. Õigeusu rahvalike ja ametlike aspektide integreerumisele on samuti kaasa aidanud suhteliselt väike sotsiaalne distants vaimulike ja ilmikute vahel.

Leonard Primiano (1995) rõhutab, et mitte ükski tegelik ehk elatav religioon pole „puhas" – igal kogukonnal on omad, teistest suuremal või vähemal määral erinevad religioossed arusaamad ja käitumismustrid. Võttes arvesse kogu eeltoodud arutlust, ei tundu konkreetse kogukonna usupraktika ja arusaamade uurimisel rahvausu mõiste kasutamine olevat otseselt vajalik või viljakas.

Oma uurimuses vaatlen õigeusku praegusaja komi kultuuri loomuliku osana ega tee seejuures ranget vahet preestri vahendatud ametlikel õigeusu arusaama-

[11] *Kirikulised* on Mitrohhini käsitluses regulaarselt teenistustel osalevad ja ka sotsiaalselt kirikuga tihedalt seotud koguduseliikmed.

[12] Samas väidab Mitrohhin (2006: 221) ka, et vaimulikel on Kirikus tohutu võim ning et „...koguduseliikmed esinevad statistide rollis, kelle teenistusel osalemise kohustus pole mingilgi määral tasakaalustatud õigusega osaleda nende koguduse ga või Kirikuga tervikuna seotud otsuste tegemisel." Ilmselt saab seda mõista nii, et kui preester suudab usupraktika olemuses teha kompromisse ja olla koguduse meele järgi, siis võib ta muudes tegevusvaldkondades (majanduslikes, sotsiaalsetes ja võimuküsimustes) end vabalt tunda.

del ja näiteks jahinduse või põllundusega seotud rahvapärastel uskumustel. Inimeste jaoks, kes neist tõekspidamistest oma igapäevaelus lähtuvad, on need eri algallikatest pärinevad ja kiriklike autoriteetide jaoks erinevalt klassifitseeruvad teadmised sujuvalt põimunud ning ühtmoodi kehtivad.

1.2. Usk ja argielu

Ei ole lihtne vastata küsimusele, millist sündmust või kogemust pidada religioosseks. Suurem osa inimesi, kelle jutustatu analüüsil selle uurimuse keskne osa põhineb, ei võta kuigi tihti osa jumalateenistustest või muudest kiriklikest toimingutest. Tulenevalt sellest ollakse vahel pisut ettevaatlikudki enese usklikuks nimetamisel. Samas võib näha, et mingitest usulistest arusaamadest lähtutakse nii mõnegi argise töö tegemisel või juhtumuse mõtestamisel.

Need ettekujutused ja arusaamad, mis moodustavad mingi religiooni, on väga eripalgelised. Kui kirjutada religioonist mingi grupi liikmete sümbolite, väidete ja praktika põhjal, on peaaegu vältimatu, et mõni neist inimestest jääb eriarvamusele, mis ja milline on nende usk. Väljaspool oleva vaatleja perspektiiv, mis hõlmab laialdaselt arvamusi ja tegevusi, on tihti oluliselt avaram kui praktiseerija oma, kellel on kindel arusaam sellest, mis jääb tegelikult kõne all oleva religiooni piiridesse. (Bowen 2005: 3–4)

Sageli on sündmuse religioosseks hindamisel tähtis kriteerium selle erinemine tavalistest, ilmalikest igapäevategevustest. Religioossed sündmused leiavad aset sellistes paikades nagu kirikud, sünagoogid, mo eed. Kui me ka näeme religiooni väljaspool neid asutusi, eeldatakse enamasti, et see eristub selgelt argitoimingutest ja muudest eluvaldkondadest. Ka mitmete religioossete traditsioonide soovitus leida aega mediteerimiseks või palvetamiseks peegeldab arusaama, et religioon on midagi tavalisest ja igapäevasest eraldiseisvat. (Munson 2007: 121)

Arusaam eraldiseisvast religioossest sfäärist on tegelikult hiljutine ka Lääne ajaloos. Paljudes muudes ühiskondades mõistavad inimesed maailma teisiti, käsitledes igapäevaelu toimingute ja arusaamade loomuliku osana seda, mida meie tahaks liigitada kultuurideülesesse religioonikategooriasse. (Bowen 2005: 3)

Niisugune eristav käsitlus teaduses on suuresti seotud religiooniuurimise ühe klassiku Durkheimi käsitlusega püha ja profaanse absoluutsest eristamisest. Oma uurimuses *The Elementary Forms of the Religious Life* kirjutab Durkheim: „…kõigil teadaolevatel religioossetel uskumustel on ühine omadus: nad eeldavad inimeste kujutletavate tegelike või ideaalsete asjade jagunemist kahte vastandlikku klassi, mida on üldiselt määratletud kahe erineva mõistega, milledeks on püha ja profaanne" (Durkheim 1995 [1912]: 34). Religioosset mõtlemisviisi iseloomustavaks eripäraks on Durkheimi järgi see, et „püha ja profaanset tajub inimene alati ja kõikjal kahe eraldiseisva sfäärina, kahe maailmana, millel pole midagi ühist" (samas: 36).

Külakomide usuelu vaatlemisel ei tundu säärane dihhotomiseeriv käsitlus mõistlik ning käesolevas uurimuses on minu jaoks olulisem integreeritum käsitlusviis, mille kohaselt „...ümbritsevad rahvausu süsteeme uskumused ja rituaalsed praktikad, mis on lahutamatult seotud üldise kultuurikompleksi mittereligioosse sfääriga" (Anttonen 2004: 75). Võimatu oleks kujutleda rahvausku, seostamata seda nii tunnetuslike kui ka kultuurimehhanismidega, mille abil mingi inimrühm on oma keskkonnaga kohanenud. Tähtsus, mille inimesed omistasid – ja teevad seda jätkuvalt ka hilismodernistlikus ühiskonnas – oma võimele kontrollida neile erilise sotsiaalse tähtsusega asju (nagu nt hea vilja- või põllusaak) on olnud põhiteguriteks religioossete elementide kaasamisel muidu ilmalikesse tegevustesse. (samas: 75–76)

Ka Weber on väitnud, et „…kõige elementaarsem religioosne või maagiline tegevus on suunataud *sellele* maailmale. [---] Religioosset või maagilist käitumist või mõtlemist ei tohiks vaadelda eristatuna argitegevusest" (Weber 1971 [1922]: 1). Ta leiab, et „*do ut es* [ma annan, et sa annaksid] aspekt on iseloomulik kõigi aegade ja rahvaste religioossele käitumisele. Tavaliselt on ka kõige transtsendentsemate religioonide palvete põhisisu suunatud halva ärahoidmisele ja kasu saavutamisele selles maailmas" (Weber 1971 [1922]: 27).

Religioosse ja argise sfääri seotuse dünaamikat endise Nõukogude Liidu kontekstis on käsitlenud Tamara Dragadze (1993). Ta on selles näinud eripära, mis on oluline ka minu uurimuse seisukohast. Dragadze jaoks on religiooni ja usupraktika „igapäevastumine" endise Nõukogude Liidu aladel kindlalt seotud nõukogude perioodiga. Vaimulike küüditamine ja hukkamine viis usu professionaalsete praktiseerijate kadumiseni, mistõttu inimestel polnud usupühadel või mingitel kriitilistel hetkedel elus võimalik pöörduda õigeusu preestrite poole. Nii pidid tavalised inimesed kohanema pühade hoonete ja isikute puudumisega, mida oli varem peetud palvete efektiivsuse jaoks hädavajalikuks. (Dragadze 1993: 150)

Dragadze kasutab toimunud muutuste iseloomustamiseks mõistet „kodustamine" (*domestication*) kahes lähedases tähenduses. Ühel poolt väljendab see arusaama tegevusvälja nihkumiselt avalikult privaatsele, väljastpoolt kodu selle

sisemusse. Teisalt märgib see ka tolle jõu rakendamist ja taltsutamist, mis varem tundus olevat väljaspool tavaliste inimeste kontrolli. See, mis oli varem olnud spetsialistide tegevusväljaks ja millest tavalised inimesed arvati välja väljaõppe ja vagaduse puudumise tõttu. „[Religiooni] kodustamine eeldab seega katset omada suuremat kontrolli iseenda üle. See tähendab profaanse ja püha piiri nihkumist ja viitab püha vaimse välja suurenemisele" (Dragadze 1993: 150).

Ametliku religioosse struktuuri hävitamine tõi seega kaasa koduste rituaalide tähtsustumise. Toimus parameetrite muutumine, inimesed julgesid tegelda ka nende rituaalsete toimingutega, mis jäid varem nende kompetentsist välja. Sellega on seotud naiste rolli tähtsustumine usuelus. On ju naised traditsiooniliselt meestest enam seotud koduse igapäevaelu ja -askeldustega. Peale selle nägid kommunistid naistes väiksemat ohtu valitsevale ideoloogiale ning ignoreerisid nende rahvakombeid tõenäolisemalt kui meeste omi (Dragadze 1993: 151–152; Keinänen 1999: 155). Naiste juhtimisel muutusid usutraditsioonid vähem formaalseks ning kaotasid oma hierarhilise struktuuri, omandades kogukondlikuma iseloomu. (Heikkinen 2000: 145)

Küsimused ametliku ja kodustatud usuelu piiri kadumisest nõukogude perioodil toimunud arengu mõjul on käesoleva töö empiirilise osa raamistamisel äärmiselt olulised. Usuelu dialoogilise muutumismudeli rakendamine võimaldab uurida, kuidas õigeusu vaimulikud püüavad rahva uskumist nö õigele teele suunata, kuidas inimesed sellele vastavad ning milline võib olla niisuguse kahekõne iseloom.

2. Usuelu puudutavad suundumused Venemaa Föderatsioonis nõukogudejärgsel ajal

2.1. Usu (näiline) renessanss

Juba Nõukogude Liidu lõpuaastail sai Venemaal alguse religiooni tähtsustumine avaliku elu sfääris. Oluliseks sündmuseks oli Vene Õigeusu Kiriku 1000. aastapäeva tähistamine 1988. aastal. Tuhande aasta möödumine Venemaa ristimisest kuulutati ametlikuks pühaks ja seda spondeeris riik, mis oli ametlikult endiselt kommunistlik (ja ateistlik). 1999. aastal, pärast Boriss Jeltsini tagasiastumist presidendi kohalt, pöördus Vladimir Putin Vene Õigeusu Kiriku pea patriarh Aleksius II poole, saamaks temalt endale kui riigi ajutisele juhile õnnistus kuni järgmiste valimisteni. Seejuures oli suurema osa Venemaa elanike jaoks poliitilise juhi niisugune käitumine igati loomulik. Neid kaht sündmust peab A. D. Krindatch (2004: 115) religioosse taassünni perioodi algus- ja lõpp-punktiks.

Esiteks tähendas Vene Õigeusu Kiriku taastulek materiaalseid muudatusi – suletud kirikute ja kloostrite avamist, lõhutud kirikute taastamist, pühapäevakoolide avamist nii lastele kui täiskasvanutele, Piibli jm religioosse kirjanduse avaldamist jne. Sellele järgnesid ja seda toetasid teised tendentsid ühiskonnas, näiteks massimeedia muutumine. Ajalehtede, ajakirjade, raadio ja TV keelekasutus muutus diametraalselt. Väga populaarseks sai usust, religioossusest, pühade järgimisest rääkimine ja Piibli tsiteerimine. Kommentaaridega teleülekanded lihavõttepalvustest muutusid omamoodi rituaaliks. (Sedakova 2001: 133)

Eriti 1990. aastate esimesel poolel Vene teleülekannetes edastatud pildid lõid ettekujutuse tõelisest religioossest renessansist – kirikud näisid jäävat liiga väikeseks, et kõik soovijad jumalateenistustele pääseksid. Kuid mitmed ühiskonnavaatlejad on osutanud, et seejuures peaks arvesse võtma kaht asjaolu: esiteks venemaalaste koguarvu, võrreldes kirikute arvuga, ning teiseks seda, et massimeedia tunneb kirikute vastu huvi siis, mil toimub midagi erilist, suurte pühade

aegu, mil kirikutes on arusaadavalt palju inimesi. Kui aga vaadata uuringuid, mida on tehtud alates varastest 1990. aastaist, on näha, et jumalateenistustel käimine on jäänud väga harvaks. (Kääriäinen, Furman 2000: 37; Mitrohhin 2006: 38) Miklós Tomka (2001: 13) on aga juhtinud tähelepanu asjaolule, et kuna (usaldusväärsed) andmed usuelu kohta Nõukogude Liidus praktiliselt puuduvad, on võimalik, et toimunud „religioosne ärkamine" seisneb lihtsalt varem varjatud ja privaatsfääri kuulunud religioossuse nähtavaks muutumises ja artikuleerimises.

Harri Heino (2000: 294) kirjutab, et ehkki religiooni ja Kiriku positsioon 1990ndate Venemaal muutus radikaalselt, ei pea enamik inimesi religiooni tegelikult eriti oluliseks elusfääriks. Seevastu Krindatch rõhutab, et Vene Õigeusu Kirikul on tänapäeval märkimisväärne mõju palju suuremale osale Venemaa kodanikele, kui nendele, kes end otseselt selle Kiriku liikmeks peavad (2004: 117). Selle näitamiseks osutab ta 2002. aasta uuringule, mille järgi Vene Õigeusu Kirikut usaldab 62% rahvast. Selle näitaja poolest edestab VÕK inimeste silmis suurelt valitsuse, massimeedia ja ametiühingu usaldusväärsust.[13] Eriti drastilised olid vastavad näitajad muidugi 1990. aastate alguses, mil usaldus riigivõimu ja poliitiliste ühenduste vastu oli madalseisus, samas kui religioossete organisatsioonide ja eelkõige Vene Õigeusu Kiriku populaarsus kasvas kiiresti. Usuühenduste ametliku positsiooni tugevnemine tõi hiljem kaasa ka kriitilisema suhtumise nende tegevusse. (Krindatch 2004: 130)

Loomulikult püüavad soosivat suhtumist õigeususse enda huvides ära kasutada (õigeusku seeläbi ka fikseerides ja tugevdades) poliitikud, kes suisa võistlevad millegi religioosse tegemisel, tahtes demonstreerida oma lugupidamist Kiriku vastu ning lähedast suhet sellega. Pikki aastakümneid keelatu muutus ühtäkki esmalt ametlikuks ja seejärel isegi kohustuslikuks. Päris alguses, kui Boris Jeltsin, Juri Lužkov[14] jt alles hakkasid teleülekannete vahendusel ilmuma ekraanile kirikus küünalt hoides, nimetati neid rahvasuus „küünlajalgadeks". Praegu on religioossete tavade järgimine kindel osa Vene poliitiku imidžist ning

[13] Krindatch märgib seejuures siiski, et Vene Õigeusu Kiriku suhteliselt stabiilne populaarsus Venemaal ei tähenda Kiriku suuremat mõju poliitilises sfääris ja vaid vähemus venemaalastest toetab mõtet VÕKi või vaimulike osalemisest poliitilises tegevuses (Krindatch 2004: 130). Kirikul endal on ilmselt küll mõnevõrra suuremad ambitsioonid. 2001. a toimunud konverentsil „Õigeusu Kiriku roll Vene riigi loomises ja arendamises", mille korraldajate hulgas olid peale VÕKi ka Venemaa presidendi administratsioon ja Teaduste Akadeemia Vene Ajaloo Instituut, leidis metropoliit Methodius, et Vene tsiviilühiskond, mis erineb Lääne omast, ei peaks tuginema individualismile, vaid moraalsele ühtsusele ning selleks on vajalik Kiriku eriline roll, mis Methodiuse järgi tuleks defineerida vastavalt 1917.–18. a üldkongressile. Selle otsused eraldasid riigi ja Kiriku, kuid tänapäeva ühiskonnas kõlavad nad üsna radikaalselt – mh nt nõue, et riigipea, usuasjade minister ja haridusminister ning nende esindajad peavad olema õigeusklikud. (Verkhovsky 2003: 117–118)

[14] Juri Lužkov on Moskva linnapea alates 1992. a-st.

kristlaseks olemine pole üksnes moeasi (nagu perestroika alguses), vaid ametnikele peaaegu kohustuslik. Võiks öelda, et ametlikud kommunistliku partei koosolekud on asendunud ametlike jumalateenistustega. (Kääriäinen, Furman 2000: 57; Sedakova 2001: 132–134)

Mitrohhin (2006: 52) nimetabki õigeusku paljude riigiametnike jaoks nõukogude riikliku ideoloogia orgaaniliseks vahetuseks või jätkuks.

Niisiis saab täheldada omapärast ebaproportsionaalsust – religioon pälvib suurt avalikku tähelepanu ja sellest räägitakse palju, kuid samal ajal on praktiline religioossus (mis on mõõdetav kirikus käimise ja kogudusse kuulumisega) jäänud üllataval kombel peaaegu sama madalale tasemele kui enne Nõukogude Liidu lagunemist. Suurenev huvi religiooni ja kasvav austus õigeusu Kiriku vastu pole (vähemalt seni) genereerinud uut aktiivselt kirikus käimise traditsiooni. Siiski on oluliselt vähenenud nende inimeste arv, kes üldse kirikus ei käi. (Agadjanian 2000: 252; Heino 2000: 292–293)

Niisuguse avaliku huvi üheks huvitavaks jooneks on selle põhiliselt passiivne iseloom. See väljendub asjaolus, et kui usutegelaste, -juhtide ja -kogukondade hääl ja seotus mitmesuguste aktuaalsete ühiskondlike ja poliitiliste küsimustega on olnud üsna tagasihoidlik, siis väga sagedased on üldsuse, poliitikute ja intellektuaalide viited usule. Saab väita, et 1990. aastatel religioon instrumentaliseeriti ja ta sai kultuurialaste argumentide, kollektiivsete mälestuste ja sümbolilise jõu reservuaariks, mida vajasid erisugused sotsiaalsed grupid ja ühiskond tervikuna. Maal, mille poliitilised struktuurid on vähem kui 80 aasta jooksul üle elanud kaks suurt sotsiaalset revolutsiooni, mille tulemusel on poliitikat fundamentaalselt muudetud, on Kirik järjepidevuse sümbol ja võimas enesemääratlemise vahend. (Agadjanian 2000: 252; Clarke ja Reid 2007: 20)

Agadjaniani (2000: 278) järgi funktsioneeribki õigeusk Venemaal mitte niivõrd uskumuste ja väärtuste allikana, kuivõrd pigem avaliku religioonina, rahvusliku ideoloogia allikana, mida ühiskond otsib. Poliitilises diskursuses on arusaam religioonist seotud tihedasti rahvusluse- ja patriotismiideedega (Sedakova 2001: 134).

2.2. Usk ja rahvuslik identiteet

Nõukogudeaegset maailmavaadet ja religioossust on väga keeruline portreteerida. Üks ateismi propaganda aspekte oli luua kujutlus, et see on efektiivne ning peaaegu kõik ongi juba religioonist loobunud, selle hüljanud. Teine raskus

ateistliku töö edukuse hindamisel on, et pärast 1960. aastaid pole seda peaaegu üldse arvustatud, kui seda tehti, siis enamasti kaudselt – rõhutati, et ateistlik töö peaks olema mõnes piirkonnas efektiivsem (Komimaal arendatud ateistliku selgitustöö kohta vt Gagarin 1978). Raamatud ja artiklid, mida avaldati Lääne lugeja jaoks, pidid demonstreerima Nõukogude Liidus valitsevat usuvabadust, samas pidi siseriiklikuks tarbimiseks suunatud informatsioon looma mulje ateistliku töö üliedukusest. (Kääriäinen, Furman 2000: 29-30)

Vene Õigeusu Kirikutki kasutati kommunistliku propaganda eesmärkidel. D. Pospielovski (1984, ref Kääriäinen, Furman 2000: 71) järgi püüdis nõukogude võim Kiriku tegevust piirata kolme funktsiooniga. Esiteks oli Kiriku ülesandeks näidata maailmale, et Nõukogude Liidus on usuvabadus. Selleks oli vaja miinimumarvu töötavaid kirikuhooneid. Teiseks rahuldas Kirik „vanemaealise vähese haridusega massi" religioosseid vajadusi. Kolmandaks funktsiooniks oli Nõukogude valitsuse välispoliitiliste huvide edendamine Kiriku esindajate poliitpropagandistliku tegevuse kaudu – Kirikute Maailmanõukogus, rahukonverentsidel jne.

Vaatamata sellele, et VÕK oli nõukogude võimu poolt kontrollitud ning ühiskonnas marginaliseeritud, kandis ta siiski kindlat identiteeti ning pärast kommunismi ja nõukogude identiteedi lagunemist, mil küsimus rahvuslikust identiteedist on olnud erakordselt aktuaalne, ongi pöördutud õigeusu traditsiooni poole. Sellest tulenevalt omistatakse Venemaal religioonile peale selle ja teispoolse maailma vahendamise teinegi oluline sotsiaalne roll – usku nähakse kesksena rahvusliku identiteedi loomises ning kultuuri hoidmisel. Nii nendib Valeri Šarapov (2001: 148) ka komide kohta: „...on iseloomulik, et rahvusliku kultuuri taassünni idee on tänapäeval seotud mitte ainult emakeele ja folkloori hoidmise ja arendamisega, vaid ka Komimaa õigeusklike pühakodade taastamisega." Loodetakse, et ühine religioon aitab kujundada ühist rahvuslikku identiteeti.

Kuid võttes rahvusliku identiteedi aluseks õigeusu, tuleb käsitleda väga valivalt ka kauget ajalugu. Seetõttu on õigeusu rolli puhul Vene ajaloos ning kirikuelus enne revolutsiooni ja nõukogude perioodi vältel faktidest olulisemad lihtsustatud tõlgendused. (Kääriäinen, Furman 2000: 65, 67)

Nagu selgub sotsioloogiliste uuringute põhjal, on „õigeusklik" väga avar termin. Loogiliselt kataks mõiste „usklik" enamat kui „õigeusklik", tänapäeva Venemaal on see aga vastupidi – õigeusklikke (populatsioonist 75%) on rohkem kui usklikke (40%). Veel ühe iseärasusena peavad (1999. a uuringu järgi) end õigeusklikuks 42% ateistidest ning pooled mitteusklikest. (Kääriäinen, Furman 2000: 54)

Ateistil oli endises Nõukogude Liidus täpne tähendus. Ateistil pidi olema

negatiivne „teadlik suhtumine" religiooni. Seega tähendas see rohkemat kui mitteusklik olemine, mis märkis esimese sammu astumist ateismi poole, kuid veel mitte teadlikku suhtumist religiooni. Enamik inimesi, kes praegu ennast ateistiks nimetavad, ei vasta seesugusele määratlusele. (Kääriäinen, Furman 2000: 42–42)

Isiklike uskumuste, religioosse identiteedi ja tegeliku religioosse praktika suhe on niisiis keeruline ja vastuoluline. Sageli ei peegelda usuline enesemääratlus ei isiklikku uskumussüsteemi ega (regulaarset) religioosset praktikat.[15] Pole haruldane, et end õigeusklikuks nimetavad inimesed ei käi kirikus ja pole isegi ristitud. Religiooni tajutakse tihti osana traditsioonilisest kultuurikeskkonnast, rahvus samastatakse usuga. (Krindatch 2004: 126; Mitrohhin 2006: 37–38)

Tänapäeva Venemaal on küll õigeusku pooldav õhkkond, kuid see ei tähenda, et suurem osa venemaalasi järgiks õigeusu ideid ja tõekspidamisi ning mõtestaks nende põhjal oma elu. Praegusaegne religioossus pole organiseeritud ega seotud mingi konkreetse konfessiooniga. See on üsna ebamäärane ning põhineb kas kodusel kasvatusel (väikese vähemuse jaoks[16]) või massimeedia vahendusel saadud infol. (Kääriäinen, Furman 2000: 64; Mitrofanova 2003: 133)

1990. aastail pole tavalisemaks saanud mitte üksnes traditsioonilised kristlikud uskumused. Jõudsalt levivad ka alternatiivsed usulised ideed – reinkarnatsiooni usub rohkem inimesi kui ülestõusmisse pärast surma, ehkki just viimane on osa õigeusu Kiriku õpetusest. Ka on Venemaal laialt levinud usk astroloogiasse, maagiasse ja nõidusesse. Vabaduse saabumisega Venemaal olid uute vaimsete väärtuste otsingud nii intensiivsed ja teadmistepuudus nii suur, et tuhandeid erisuguseid trükiseid lugenud tavalised inimesed lihtsalt eksisid sellesse teabemassiivi. Raamatuid, tele- ja raadiosaateid religioonist on praegu nõnda arvukalt, et kogu selles infotulvas on keeruline orienteeruda.[17] Õigeusk

[15] Selline suundumus ning usu tajumine rahvusliku identiteedi osana ei iseloomusta ainult Venemaad. Nii kirjutab Davie (2007: 141) näiteks Skandinaavia maade kohta, et kuigi paljud inimesed on ametlikult luteri Kiriku liikmed, ei tähenda see, et nad käiksid sageli kirikus või oleksid eriliselt usklikud ning selle põhjuseks on asjaolu, et luterlust peetakse samavõrd rahvusliku kui usulise identiteedi osaks. Ka Pace märgib (2007: 37), et „hoolimata mitmetest märkidest, et usk individualiseerub, näib religioon paljudes Euroopa riikides toimivat kollektiivse identiteedi ja mälu hoidjana, isegi kui needsamad ühiskonnad muutuvad samal ajal aina multireligioossemaks".

[16] Ajaks, mil Gorbatšov alustas oma poliitilist liberaliseerimist, oli õigeusu traditsiooni vaimus kasvatatud üks 10st venelasest (Greely 1994, ref Krindatch 2004: 115).

[17] Mõneti paradoksaalsel kombel sisaldab ka kirikutes müüdav kirjandus (mis peaks värskeltristituid harima) informatsiooni, mis ei vasta päriselt õigeusu doktriinile. Näiteks arutleb raamatusari „Anna mulle nõu, isa" selle üle, kas preester tohib autot juhtida või basseinis ujuda – vastus on ei. (Sedakova 2001: 135–136)

võib olla kombineeritud millega iganes – vanakreeka või hinduistlike uskumuste, esoteerikaga jne. Õigeusu ja nö paganluse segunemine on koguduseliikmete arusaamades üsna levinud. Ainult vähemus (peamiselt vähese haridusega vanad naised) usub kristluse põhilisi doktriine ning vähemasti mingil määral praktiseerib oma usku. Nende religioossus pole ka mingi uus, 1990. aastate religiooni soosivas atmosfääris alguse saanud nähtus, enamik neist on olnud usklikud juba aastakümneid. (Kääriäinen, Furman 2000: 34–35; 64; Sedakova 2001: 134, 135; Mitrohhin 2006: 45–47)

Mitrofanova järgi (2003: 135) soodustab kasvav hulk inimesi, kes määratlevad end õigeusklikena, kuid kellel ei ole piisavalt teadmisi sellest usust ja kes ei osale Vene Õigeusu Kiriku igapäevategevuses, vahendavate ideoloogiate esilekerkimist. Traditsionalistlikust või fundamentalistlikust vaatenurgast näivad sellised ideoloogiad hereesiatena. Küsimus, milline ideoloogia saab õigeusu vahendajaks, on seni lahtine. Mitrofanova peab kõige tõenäolisemaks, et selleks saab üks juba olemasolevatest poliitilise õigeusu versioonidest – panslavism või eurasianism (pärinevad 19. sajandist). Mõlema ideoloogia keskne seisukoht on, et õigeusklik, lääne ja islami tsivilisatsioon vastanduvad üksteisele geopoliitiliselt ja vaimselt.

2.3. Uued religioossed liikumised

Nõukogude Liidu ajal polnud religioonil erilist võimalust siseneda avalikku ruumi, sest see oli täidetud hoopis teistlaadsete sümbolite, riituste ja doktriinidega – kommunismiga, mis kujutas endast kvaasireligiooni. (Agadjanian 2000: 251)

Kommunismi struktuuride ja ideoloogiate kokkuvarisemine põhjustas sümbolilise vaakumi, mille pidid täitma mingid uued või vanad sotsiaalsed, poliitilised, religioossed ja ideoloogilised kujundid. Esile kerkisid paljud filosoofilised voolud asendamaks seni domineerinud traditsiooni. Religioonile vabanes ruum, mis puudus mitme generatsiooni vältel. Enamasti on selle tühiku täitnud peavoolureligioonid (lisaks vene õigeusule olenevalt regioonist ja rahvusest islam, katoliiklus, luterlus, judaism ja budism), mõned edukamalt kui teised. Kuid avatud piiridega on tulnud ka uued religioonivormid, mitmesugused välismaist päritolu konfessioonid ja kultused – baptistidest ja Jehoova tunnistajatest kri naiitideni. Sellest tuleneb nüüdseks tavaline küsimus – millised religioonivormid on teretulnud ja millised mitte ning kellel on õigus selle üle otsustada. (Panchenko

2004: 114–115; Davie 2007: 163, 196)

1990. aastatel Venemaa religioossele turule aktiivselt ilmunud mitmesugused uued religioossed grupid ja nende järgijad on saanud Vene meedias palju nii positiivset kui negatiivset tähelepanu. Nagu eespool mainitud, on vene kultuuri keskse elemendina nähtud õigeusku ning enamasti on seda käsitletud väga positiivselt. Seevastu võõraid[18] religioosseid liikumisi on eriti 1990. aastate keskpaigast kajastatud üha negatiivsemalt. Nende levik on põhjustanud isegi usuvabaduse piiramise nõude kasvu[19], kuigi on toetajate arvult jäänud marginaalseks nähtuseks. (Kääriäinen, Furman 2000: 55–56; Heino 2000: 304, Krindatch 2004: 135)

2000. aastaks olid Vene Õigeusu Kiriku (täpsemalt Moskva Patriarhaadi ja selle diotseeside) ning riigi vahel kujunenud erilised suhted. Samuti on selge, et uute religioossete liikumiste („totalitaarsete sektide") ja ka mõnede mitte nii uute, kuid Venemaal nõrgalt esindatud usuühenduste tegevus oli mõnevõrra piiratud (eriti 1997. a vastuvõetud seadusega südametunnistuse ja usuühenduste vabadusest).[20] (Verkhovsky 2003: 107–108)

2004. aastal avaldas Venemaa Föderatsiooni Justiitsministeerium kontseptsiooni mustandi riigi poliitika kohta religioonisfääris. Selle dokumendi üldine iseloom oli konservatiivne-ksenofoobne. Probleemide hulgas oli esitatud ka välismaine religioosne ekspansioon Venemaale, mis olevat mitmete välisriikide välispoliitika elemendiks. Hiljem muudeti kontseptsiooni siiski mõnevõrra leebemaks. (Verkhovsky 2003: 112)

Samas on praegugi ilmne VÕKi, eriti patriarh Kirilli aktiivne püüd kindlustada õigeusu erilist positsiooni riigis, võrreldes kõigi teiste religioonidega. Nii on menetluses hulk seadusi, mis tagaksid vastuvõtmisel eelisseisundi.[21]

Eespool visandatud üldised tendentsid Venemaa Föderatsiooni avalikus usuelus pärast nõukogude perioodi on oluliseks raamistikuks kitsamalt Komimaa religioosse maastiku käsitlemisel, seostudes märgatavalt ka olukorraga perifeersetes komi külades.

[18] Nt Krindatch (2004: 116) leiab, et Venemaal võib pidada põlisteks vaid õigeusku ja islamit.

[19] 1998. a tehtud uuringu järgi pooldab neljandik venemaalastest mittetraditsiooniliste usuühenduste tegevuse otsest piiramist (Krindatch 2004: 135).

[20] Islam, ortodoksne judaism ja budism oma traditsioonilisel kujul Kalmõkkias ja Burjaatias nautisid riigi „heatahtlikku neutraalsust", mõningate kohalike eranditega, mispuhul oli tegu konfliktidega õigeusklikega (kõige sagedamini mošeede ehitamise pärast „traditsioonilistesse vene" linnadesse) (Verkhovsky 2003: 107).

[21] Vt nt Lunkin 2010: *online*; Korobov 2009: *online*.

Sõktõvkari ja Vorkuta piiskop Pitirim püsib oma ametiaja algusest saadik[22] konfessioonidevaheliste suhete küsimuses selgelt Vene Õigeusu Kiriku loomuldasa hegemoonilist positsiooni eeldaval seisukohal:

„Praegusel ajal Kiriku praktika reageerida rahva initsiatiivile üldiselt õigustab ennast, sest pole peale surutud ülevalt ega väljastpoolt, nagu seda teevad hulgalised kristluselähedased pseudosektid. See on oma allikate, oma õigeusklike juurte juurde tagasipöörduva rahva normaalne õigeusklik valgustamine" (Pitirim 1996: 31).

Ja:„Piiskopkonna elus tõusevad esiplaanile vaimuliku korra küsimused. Pole saladus, et kogu maal, ja meie vabariik pole erand, kasutades võimustruktuuride-poolset praktilist kontrollimatust, mis on tingitud meie ühiskonna elu üleminekuperioodi objektiivsetest põhjustest, arendavad oma tegevust erinevat sorti sektid ja religioossed konfessioonid. [---] Kõigi nende usutunniste seas on meie maale ilmunud palju selliseid, millel definitsiooni kohaselt ei ole religiooniga mingit seost" (Pitirim 1996: 32–33).

Vene Õigeusu Kiriku kohalik vaimulikkond ja ehk suuremalgi määral meedia kannavad kirjeldatud laiemaid arusaamu ja suhtumisi otseselt üle ka kohalikule tasandile. Niisamuti on poodides kõigile kättesaadav mitmekesine religioosne kirjandus. Tuginedes erinevatest allikatest pärinevatele infokildudele, on inimestel kujunenud mingi mulje laiematest muutustest, millest lähtutakse ka vahetult enda ümber toimuva tõlgendamisel ja sellele hinnangu andmisel. Kulömdini rajooniski avalikus sfääris selgelt tunnetatav õigeusu eelistamine teistele usuvooludele mõjutab tugevalt tavainimeste suhtumist „võõrastesse" konfessioonidesse.

[22] Sõktõvkari ja Vorkuta piiskopkond taasloodi Komi Vabariigi territooriumil patriarh Aleksius II määrusega 1995. a (Pitirim 1996: 30).

3. Õigeusk Kulömdini rajoonis tänapäeval

3.1. Kulömdini rajooni komide enesekuvand

Eespool toodud ülevaated religiooni mitmekihilistest tõlgendustest ning õigeusuga seotud arengust Venemaal raamistavad nii kontseptuaalselt kui tegelikkuses ka Kulömdini komide enesekuvandit. See kõik on kogukonna tasandile integreeritav Clifford Geertzi argitarkuse kontseptsiooni kaudu.

Järgnevalt annangi lühikese ülevaate Geertzi argitarkuse-käsitusest, mis hõlmab rea arusaamu „normaalsest", „loomulikust" ja „praktilisest". Seejärel püüan näidata, kuidas külakomide õigeusklikkust võib näha olulise osana nende argitarkusest. Usk on inimeste igapäevaelus kasutatavate teadmiste ja oskuste üks aspekt – ta ei asu mingis eraldiseisvas sfääris ega tõuse teiste samalaadsete seast otseselt esile, kuid kuulub ometi kindlalt argitarkuse kompleksi.

Argitarkus on „…kultuurisüsteem, kuigi enamasti mitte just väga tihedalt integreeritud, ja tugineb samale alusele nagu iga teinegi samalaadne süsteem: nimelt oma kandjate veendumusele, et ta on väärtuslik ja kehtiv" (Geertz 2003: 103). Argitarkus ei seostu tunnustatud asjatundjatega, igaüks on enda meelest ekspert. „Argisena on argitarkus avatud igaühele: see on vähemalt kõigi niinimetatud korralike kodanike ühisomand" (samas: 123).

Argitarkust iseloomustavad Geertzi järgi loomulikkus, praktilisus, õhedus, ebametoodilisus ja ligipääsetavus.

Kõige olulisemaks neist omadustest võib Geertzi järgi pidada *loomulikkust*. „Argitarkus kujutab asju, st teatud asju ja mitte mingeid teisi, lihtsalt loomu poolest säärastena, nagu nad on. Asjadele – jällegi teatud valitud, allajoonitud asjadele – heidetakse ülle „muidugimõistasuse" ilme, „mõistlikkuse" jume. Neid kujutatakse kui olukorrale loomuomaseid, sellest olemuslikult lahutamatuid reaalsuseaspekte: kui seda, kuidas asjad käivad" (samas: 115).

Mis puutub *praktilisusse*, siis tegemist pole lihtsalt praktilisusega selle sõna

kitsamas pragmaatilises kasulikkuse-tähenduses, vaid avaramas, rahvalik-filosoofilises elutarkuse tähenduses (samas: 117).[23]

Iseloomustades argitarkust *õheda* ehk *lihtsana*, peab Geertz silmas, et „... maailm on just selline, milliseks üks avalisilmne ja lihtsalt mõtlev inimene teda peab" (samas: 119). Ta jätkab: „...antropoloogid keerutavad tihti kokku mõistelisi keerdsõlmi [---] lihtsalt võimetuse tõttu mõista, et suur osa informantide jutust on mõeldud sõna-sõnaliselt, kostku see siis haritud kõrvale nii kummaline kui tahes" (samas: 120).

Lahknevate arusaamade segadik, *ebametoodilisus*, mitte ainult ei iseloomusta argitarkuse süsteeme, vaid teeb need õigupoolest võimeliseks haarama elu tohutut mitmekesisust maailmas (samas: 122).

„*Ligipääsetavus* on lihtsalt oletus või õigemini veendumus, et iga enamvähem terve vaimuga inimene suudab argitarku järeldusi taibata ja, kui need on kord piisavalt ühemõtteliselt välja öeldud, siis mitte ainult taibata, vaid ka omaks võtta" (samas: 122–123).

Sellised suuresti implitsiitsed hoiakud tunduvad üsna hästi iseloomustavat komide suhtumist õigeususse ning järgnevalt püüan seda välitöödel tehtud intervjuudest toodud näidete abil mõnevõrra konkreetsemalt näidata.

3.1.1. Komi inimese määratlus

Traditsioonilistes agraarkultuurides, mille esindajateks maal elavaid komisid vähemasti mingil määral võib pidada, on sotsiaalsetele suhetele ja inimeste minapildile iseloomulik võrdsustamine ja tasakaalustatus (vt Stark 2002: 32–33). Paljud Komimaal tehtud intervjuud annavadki tunnistust sellest, et ennast ja oma lähedasi käsitletakse tavaliste, keskmiste inimestena, keda iseloomustavad igasugused keskmised näitajad ja kes esindavad „õiget" ja „tavapärast" eluviisi. Indiviidi käitumine ja omadused seotakse grupi kui terviku (külakomide) representatsiooniga, rõhutatud individuaalsus või originaalsus pole kuigi kõrgelt hinnatud. „Mina" esindab mingeid laiemalt kehtivaid või kogukonnale omistatavaid väärtushinnanguid ning norme. Igasuguste võimalike äärmuste suhtes nähakse end ja oma peret asetuvat kollektiivselt ning traditsiooniliselt tunnustatud väärtuste järgijate sekka. Niisugune grupi ja üksikisiku seos on vastasmõjuline. Erinevad grupile üldiselt omased tunnused ei pruugigi kehtida konkreetse

[23] „Kui võiduajamistulemuste uurimine paistab meile praktilise tegevusena, liblikate püüdmine aga mitte, siis mitte sellepärast, et üks neist oleks kasulik ja teine kasutu, vaid sellepärast, et üht peetakse, olgu kuitahes abituks, püüdeks teada saada, mis on mis, teist aga, olgu see kui tahes võluv, ei peeta" (Geertz 2003: 119).

inimese puhul, ometi määratleb ta ennast või „tavalist" ja „normaalset" nende kaudu. Enese kuvandamine „normile vastavana" toimub väga erinevate karakteristikute kaudu, olgu selleks siis majanduslik seis, keel või peremudel.

On palju erinevaid [komi keele] *dialekte, aga mulle tundub, et meil päris Ust-Kulomis on kõige õigem* [dialekt]*, kirjakeel, meil on kõik sõnad kirjakeelsed. Meie alevis kirjakeelest kõrvalekaldeid ei ole.* N, 67, VM 2006, Kulömdin.

Pere on mul täielik – mees ja kaks last. N, 37, VM 2006, Kulömdin.

Nagu juba osutatud, on see väljendatav „mina" või „meie" analüüsitavate intervjuude raames just maa- või külaelanik(kond). Linnas[24] elavate komide puhul on vähemal või suuremal määral kahtluse alla seatud, kas üldse on enam tegu „päris" komidega. Tuleb märkida, et teatavat kõhklust paistab see küsimus tekitavat linna asunutes enesteski. On iseloomulik, et linnakomide kohta kasutatakse maal terminit „aganavenelane" (*кыдъя роч*[25]), mis tähendab, et nood pole veel küll „päris venelased", aga „päris komid" ka enam mitte:

Kas sina ka arvad, et need linna, Sõktõvkari komid, pole päris komid?
Loomulikult mitte.
Aga kes nad siis on?
Noh, nad ongi кыдъя роч. *Mitte päris venelased. Ja mitte päris komid.*
M, 41, VM 2006, Sõktõvkar.

Linna ümberasunute puhul on (neile omistatav) komi identiteedi kaotus esmajärjekorras seotud rahvuskeelest loobumisega. Paul Fryer (1998: 60) on samuti märkinud, et üldlevinud arusaama järgi on just komi keele vaba valdamine tõelise „komilikkuse" tunnusmärk.

Erinevus [maa- ja linnakomide vahel] *on see, et maakomid räägivad veel komi keelt, linnas aga enam ei räägi. Ka need, kes siit maalt linna lähevad, hakkavad rääkima vene keeles, sest nad häbenevad seal komi keelt rääkida.* N, 37, VM 2006, Kulömdin.

[24] Linnast rääkides peavad Kulömdini elanikud silmas Komi pealinna Sõktõvkari.

[25] Termin *кыдъя роч* oli kasutusel juba 20. sajandi I poolel. Mõiste polnud seotud üksnes keelega, vaid pigem üldise püüuga esitleda end või näida venelasena ning järgida vene kombeid (Panjukov 1999: 51–53). Anatoli Panjukov tõlgendab seda määratlust ka kui „lisandiga venelast" (samas: 52).

Arusaam, et komi keele staatust ühiskonnas laiemalt peetakse vene keele omast madalamaks, kõlab kokku Nikolai Kuznetsovi (2009) kirjutatuga. Tema järgi põhjustab rahvuskeelest loobumist komide seas peaasjalikult selle madal prestiiž – linna kolinute silmis puudub emakeele säilitamises mõte või väärtus, see seostub üheselt vaid külas elamisega. Kuznetsov (2009: 123) näeb keele säilimise eeldust selles, et noorte linna asunute silmis väärtuslikud, prestiižset linnaelu esindavad „progressiivsuse elemendid" (massimeedia väljundid, internet, popmuusika jms) kujundataks komikeelseteks, seeläbi tõuseks komi keele väärtus inimeste silmis (vt ka Baženova 2004).

Kuznetsovi (2009: 123; vt ka Baženova 2004) järgi märgib kõik külaeluga seonduv (mis võrdsustatakse komilikkusega) linna asunud noorte jaoks tagurlikkust ning sellesse suhtutakse põlgusega, samas kui linnakultuuri tajutakse standardina. Inimesed, kellega ma välitööde käigus olen kohtunud, pole külaelanikena üldiselt avaldanud mingit alaväärsustunnet linna suhtes – pigem on esile toodud külas elamise positiivseid külgi. Kahtlemata väärtustatakse keelt külades rohkem juba seepärast, et selles on võimalik iga päev suhelda.

Siinkohal tuleb siiski osutada, et üleminek vene keelele on kahtlemata tihedasti seotud ka puhtpraktilise asjaoluga, et hoolimata ametlikust kakskeelsusest[26], poleks vähemasti avalikus sfääris komi keeles asju ajada ilmselt võimalikki, sest linnaelanikest moodustavad komid märgatava vähemuse[27] (vt ka Baženova 2004; Fryer 1998: 59–60). Linnades on seega paratamatu, et põhiliseks igapäevaseks suhtluskeeleks jääb vene keel; ka kooliharidus on venekeelne – kõik need asjaolud toovad sujuvalt kaasa selle, et ka koduseks keeleks saab just vene keel. Kui linnas elavad komidest vanemad omavahel räägivadki emakeelt, siis lastega suhtlemisel eelistatakse suure tõenäosusega vene keelt, et lihtsustada lapse edaspidist hakkamasaamist väljaspool kodu.

Linna ümberasumine iseenesest pole siiski aganavenelaseks saamisel automaatne tingimus. Vastava identiteedi kujunemist võidakse tõlgendada ka suhtumisviiside kaudu. Kui 25 aastat tagasi linna elama asunu näeb oma ühe olulisema identiteediaspektina külapäritolu, siis räägib ta „aganavenelastest" just külaelanike seisukohast:

[26] 1992. a võeti vastu keeleseadus, mille kohaselt komi ja vene keel on riigikeeltena võrdväärsed (vt lähemalt Kuznetsov 2003: *online*). Seadus on jäänud siiski suuresti sümboolseks ja väljendub peamiselt ehk kakskeelsetes tänava- ja ametiasutusesiltides.

[27] Oluline on siiski märkida, et erinevalt teistest idapoolsete soome-ugri rahvaste asuala linnadest on Komimaa pealinn Sõktõvkar ajalooline põliselanikkonna linn. Komid on Sõktõvkari elanikkonnast linna rohkem kui paarisaja aastase ajaloo vältel alati moodustanud olulise osa. Teistes Komimaa linnades on komisid vaid tühine osa.

Tähendab, et on olemas selline linnakomide kiht?

Just. Ja seetõttu räägitakse, et kui komi ütleb, et ta on linnast, et siis ta justkui ei olegi enam komi. Nimetatakse justkui кыдъя роч.

Nojah. Aga kes niimoodi arvab? Kas külakomid?

Jah, seda arvame meie, külakomid.

Aga sina… ja kuidas sina… (küsitleja ja vastaja mõlemad naeravad). Sa sündisid külas ja seetõttu arvad…

Mina sündisin siin [Sõktõvkaris]. *Aga juhuse tahtel.*

Aga lapsepõlve veetsid ikkagi seal [Kulömdinis].

Jah.

M, 41, VM 2006, Sõktõvkar.

Aastaid varem sõnastas sama mees linna- ja küla- või metsaelu lahknevuse põhimõttelise meeleolude erinevuse kaudu:

Kui ma linna elama asusin, siis ma alguses kuidagi ei... Kui ma olin metsas ja kui ma pärast linna sõitsin, siis oli selline tunne, nagu oleksin ma millestki mürgituse saanud. Kui ma kodus olen olnud, siis ma ei saa isegi millestki mõelda. Mul on linnas halb. Aga pärast harjusin juba kuidagi ära. Aga kui esimest korda [linna] *sõitsin, siis jäin justkui haigeks. Ma ei saa, saabun linna ja ma ei suuda kohe harjuda. Seal* [külas/metsas] *on rahulik. Ma ei tea, mingi hingeline tasakaal.* M, 31, EA 239: 230, Leete 1996 (vt ka Lipin, Leete 2000: 85; Leete 2008b: 51–52).

Välitöömaterjalide põhjal saab seega öelda, et külaelanikud või ka linnas elavad perekondlike sidemetega külaga endiselt tihedalt seotud inimesed hindavad oma komi identiteeti kõrgelt ning suhtuvad kriitiliselt ja isegi pilkavalt neisse külast lahkunutesse, kes sellest vabatahtlikult loobuvad. Kõrvutades küla- ja linnaelu, tuuakse küll esile mitmeid maal elamisega seotud raskusi, nagu tööpuudus ja (sellega seonduv) alkoholismiprobleem, ent samal ajal peetakse olulisteks eelisteks näiteks turvalisemat elukeskkonda ja kogukonnatunnet. Vahel räägitakse ka külaelule üleüldiselt iseloomulikust „puhtamast" elulaadist – enamasti esindavad seesugust pisut romantilist ning ilmselt ka meedia mõjutatud vaadet mingi aja pikemalt (nt kõrgkoolis käimise ajal) linnas elanud inimesed.

Küllaltki negatiivselt võidakse suhtuda nendesse, kelle tegevust mõistetakse püüdlusena ühist identiteeti lõhkuda või sellele vastanduda. Nii näiteks on Komimaa põhjaosas asuvad tugeva piirkondliku identiteediga ižmalased (ning vähemal määral ilmselt ka udoralased) hakanud taotlema enda tunnistamist eraldi

rahvaks (mille taga on suuresti asjaolu, et põhja väikerahvaks tunnistatuna oleks neil võimalik saada riigipoolseid soodustusi). Niisuguste püüdluste hukkamõistmine on kohati vägagi kardinaalne:

Ižmalased ja udoralased on üritanud midagi... Minu arust on see selge lollus. Mõttetud ambitsioonid. Nagu on oldud üks, peaks ka edasi olema. M, 40, VM 2006, Kulömdin.

Hästi, tahad olla eskimo – ole! Inuit – palun väga! Nad lihtsalt mõtlevad, kuidas justkui see staatus ja soodustused saavutada. Hästi! Nad justkui oleks juba astunud sinna põhjarahvaste assotsiatsiooni. Minu arust – kui tahad olla indiaanlane, siis ole! Siis elagu reservaadis, kusagil seal. Saagu see raha seal... M, 41, VM 2006, Sõktõvkar.

Meie, Võtšegda ülemjooksu omad, lähtume sellest, et esiteks, me oleme kõige suurem grupp, kes räägib seda... oma keelt. [Meie võiksime ka lahku lüüa.] *Ja siis ei oleks midagi. Ei oleks seda rahvast.*[28] M, 41, VM 2006, Sõktõvkar.

Siin tuleb ilmekalt esile ka enesemääratluste mitmekihilisus. Igapäevaselt identifitseeritakse end eelkõige kui oma küla või alevi kogukonna liiget ja juba laiemas plaanis mingi piirkonna või etnograafilise rühma esindajana. Lõppkokkuvõttes aga nähakse *ühtsena* ikkagi kõiki komisid, sõltumata sellest, millisesse etnograafilisse gruppi kuuluvatena nad on määratletud või end ise määratlevad.

3.1.2. Usupraktika ja komi identiteet

Analüüsitava materjali põhjal saab selgeks, et osa külakomide „tavaliseks olemisest" moodustavad usupraktikad, millele eraldi ehk isegi ei mõelda ja sellisena endale ei teadvustata. Niisugust usu ja identiteedi seost on peetud iseloomulikuks ka globaalses kontekstis: „Ühise uskumuskompleksi järgimine pakub inimgrupile praktilist kasu, andes sellele kollektiivsete representatsioonide ühise kogumi, mis suurendab sotsiaalset sidusust. Ühiste rituaalide esitamine tihendab seda sidet veelgi" (Hicks 1999: Xx; vt ka nt Durkheim 1995 [1912]: 41).

[28] Siinkohal on huvitav märkida, et ka rajooni ametlik veebilehekülg (Ust-Kulomi kultuur: *online*) tutvustab Kulömdini kui „üht peamist komi rahvuslike traditsioonide ja kultuuri säilitajat". Ka on asjakohane fakt, et 1926. a arutleti kohalikus ajalehes „Jugõd Tuj" võimaluse üle viia Komimaa pealinn Ust-Sõssolskist (tänapäeva Sõktõvkar) üle Kulömdini: „„Ainult Ust-Kulom seob kogu maa üheks tervikuks, ainult Ust-Kulom ühendab enda ümber kõik Komi osad"" (Žerebtsov jt 2007: 160). Niisiis tundub, et Kulömdini elanike arusaama oma rajoonist kui kõige tüüpilisemast või kõige komilikumast toetab ka ajalooline kuvand.

Komide religioosne käitumine on integreeritud inimeste igapäevaellu ja -toimingutesse, olles osa nende identiteedist. Erinevad eluvaldkonnad on üksteisega tihedalt läbi põimunud, religioon teiste hulgas – enamasti ei eraldata seda muust eluolust. Niisugust elu eri aspektide terviklikkust iseloomustab hästi kirikupühade sidumine argiste põllutöödega:

30. septembril [on] *Usu, Lootuse ja Armastuse püha.*[29] *Kõik juurviljad on siis juba* [valmis] *– porgand, kapsas. See on kapsa, kaalika ja porgandi püha – Usk, Lootus ja Armastus.* N, 67, VM 2006, Kulömdin.

Niisamuti tundub surnud sugulaste mälestamine ja nendega suhtlemine inimestele sedavõrd endastmõistetav, et selles ei nähta midagi eriliselt religioosset. Mingil moel jäävad ka surnud inimesed osaks elavate kogukonnast ning võivad mõjutada elavate käekäiku. Seda sidet surnud pereliikmetega tugevdatakse rituaalsete mälestussöömingutega surnuaial, samuti kodus neile pühasenurka toitu asetades (vt fotod 11–14; vt ka Stark 2002: 138–146). Oma kadunud esivanematega võivad dialoogis olla ka inimesed, kes samas veendunult kinnitavad, et on ateistid, nägemata seejuures mingit erilist vastuolu.

Jah, nad [esivanemad] *võivad mind* [kuidagi aidata, kui ma metsas jahil olen]... *No ma ei tea. Mina ei tea. Mina muidugi, no kuidas, olen justkui ateist. Ma ei usu seal jumalat ega kuradit.* M, 31, EA 239: 239, Leete 1996.

(Viinapits läks kogemata ümber.) *See on esivanemate osa. Kui ükskord Pomösdinis jõime, läks mitu ringi, aga keegi pitsi ümber ei ajanud. Siis lükkasin ise vaikselt sõrmega pitsi ümber. Midagi peab esivanematele minema. Aga parem on, kui pits läheb ümber kogemata.* M, 41, VM 2007, Kulömdin.

Aga tavaliselt igal hommikul pannakse kuuma teed ikooni ette, tee juurde sinna midagi seal, küpsiseid, vot, midagi küpsetatut. Vot nii. Ja loetakse palve, mina peale Meie Isa ei tea ühtegi, (naerab) *ühtegi palvet, seepärast loen ma Meie Isa*

[29] 30. september on vene õigeusu kalendris usukannatajate Vera, Nadežda, Ljubovi ja nende ema Sofia mälestuspäev (Judina 2005: 233–234; Pravoslavnyi kalendar' 2006: 287). Vene rahvakalendris seostub viljade valmimine, kapsaste koristamise algus ja esimese kapsapiruka küpsetamine pigem risti ülendamise päeva pühaga 27. septembril, muude juurviljade koristamine Korneliuse päevaga 26. septembril (Judina 2005: 230, 232; Tultseva 2005: 645). Sarnaste tunnuste omistamine lähedastele tähtpäevadele on rahvapärasel kalendrikäsitlusele omane. Risti ülendamise päev kui suurem õigeusklik tähtpäev tõmbab loogiliselt võttes juurviljade valmimise „ametliku" tähtaja endale. Et informant oskab juurviljade valmimisega seostada vähem tuntud päeva, näitab teda küllaltki hea eksperdina kohaliku rahvatarkuse vallas.

ja mälestan. Aga kõige lähedasemaid, oletame vanaisasid ja vanaemasid, vanemaid, neid mälestan ma nimepidi, aga need, kes on juba kaugemad, nagu vaarisad ja vaaremad, nende kohta ütlen lihtsalt kõik vanemad, kõik esivanemad. Aga kutsun neid justkui seda teed jooma ja justkui meiega jagama seda hommikueinet. Seejärel, no vot, vanad inimesed räägivad, selleks et surnud esivanemad kuidagi, vot, abistaksid sind asjaajamistes ja elus üldiselt, neid on kombeks kutsuda kuni keskpäevani igale einele. Vot. Kas inimene on kodus või ta on kuskil seal metsas või veel kuskil seal, vot, aga arvatakse, et seda kõike tuleb teha kuni keskpäevani. Aga siin hiljuti justkui räägiti mu tuttavaga seotud juhtumist, et mõned arvavad, et võib mälestada üldse päev otsa, mitte ainult keskpäevani hommikustel tundidel. Võib justkui mälestada kogu päeva, kutsud neid jagama einet, ja paluda neilt abi. Ja mõned räägivad nii, et kui sa neid ei kutsu selle laua juurde ja toidu juurde, siis ei saa nad sind abistada, isegi kui tahavad. N, 37, VM 2007, Kulömdin.

Viimasest intervjuukatkest ilmneb hästi asjaolu, et käitumisreeglid niisuguseks suhtlemiseks surnud sugulastega pole staatiliselt ja üksüheselt paigas, erinevates peredes tehakse seda mõnevõrra eri moodi. Et rituaalide üle arutletakse ka omavahel, osutab nende olulisusele inimeste igapäevaelus.

Nii nagu mujalgi Venemaa Föderatsioonis, püüab Vene Õigeusu Kirik ka Komi Vabariigis oma varasemat positsiooni taastada. Seejuures ei ole kindlasti tegu mitte üksnes Nõukogude Liidu eelsete praktikate juurde tagasipöördumisega või püüdega selles suunas. Nagu 2. peatükis esitatud pikemast ülevaatest näha, võitlevad tänapäeval eluõiguse eest paljud konfessioonid ja usuliikumised. Säärane mitmekesisus tekkinud „religioossel turuplatsil" võib inimesi üsnagi palju segadusse ajada. Kui külades mitteõigeusklike rühmi ka teatakse (nt Jehoova tunnistajad, kri naiidid, evangelistid), siis üldjuhul neid üksteisest eristada või lähemalt iseloomustada ei osata. On mõistetav, et see vahetegemine pole inimese jaoks ka mingi oluline küsimus.

Siinkohal tuleks kindlasti märkida, et mitmed autorid mõistavad „religioosse turuplatsina" seda, et „tänapäeva maailmas on inimestel võimalus valida religioone vastavalt maitsele nagu igat teist toodet või teenust vabal turul" (Gross 2008: 648; vt ka nt Shterin 2000: 178; Panchenko 2004: 112). See tähendab, justkui võistleksid religioonid järgijate nimel võrdsetel alustel ning usk on ainult individuaalse valiku küsimus. Päris nii see ilmselt siiski pole. Tõenäoliselt kehtib säärane kontseptsioon suuremal määral linnakeskkonnas. Maal, kus suhted sugulaste ja naabritega on enamasti oluliselt tihedamad ning kogukonnasisene sotsiaalne kontroll suurem, võib „võõra", „mittetraditsioonilise" usu kasuks otsustamine kaasa tuua naeruvääristamist ja hukkamõistu. Isegi kui ennast otsesõnu usklikuks ei peeta, hinnatakse õigeusku kõrgemalt juba seepärast, et see on olnud esivanemate usk, komide *oma* usk.

Meil näiteks on, kuidas neid nüüd nimetada, grupid. Baptistid või sektandid, neid pole palju. Nad käivad, jagavad raamatuid, käivad ja jagavad raamatuid. Oi, kuidas seda nimetataksegi, ühed käisid meie juures ükskord, „Neitsi Maarja", tõid meile mingeid bro üüre. Mingi organisatsioon. Nimetati „Neitsi Maarjaks". Meie rääkisime kõikidele, et oleme kuulnud ainult ühest jumalast, näiteks lapsepõlvest saadik, ei hakka enam midagi vahetama. [---] *Ma ei tea, ma ei tea, mille poolest nad erinevad* [õigeusust]. N, 67, VM 2006, Kulömdin.

Siin ainult oli selline huvitav juhtum, ühes peres, tähendab, üks vend hakkas baptistiks ja teine vend hakkas luterlaseks. Vot. (naerab) *Ja ei kannata teineteist silmaotsaski* (naerab laginal). *See on alevi teises otsas, on selline pere.* N, 37, VM 2007, Kulömdin.

Aga kohalikud kiruvad mind [evangelistide juures käimise pärast], *naabrinaine kirub. Räägib, et miks ei ole sa õigeusus, vaid ristiusus. Miks sa ristiusku usud?* N, 70, VM 2008, Kulömdin.

Kõigil on [jahionnis ikoonid]. *Isegi minul on seal puust rist pandud. Hoiame kombeid. Rist on pandud ja las seisab. Ei sega kedagi. Ma ei tea, kui pandi, siis pandi.* M, 68, EA 239: 232, Leete 1996.

Välitöödel küsitletud komid täheldavad õigeusu järgimise tõusu nii noorte kui tugeva ateistliku kasvatuse saanute hulgas. Sellesse õigeusu taaselustumisse suhtumisel ollakse siiski üsnagi kriitilised, leides, et sageli on tegu vaid silmakirjaliku avalikkusele suunatud kirikus-käimisega.

Avaldatakse ka arvamust, et linnas käiakse kirikus ilmselt rohkem – niisuguse arusaama kujunemisel on oluline roll kirikupühade kajastamisel meedias (vt alajaotust 2.1). Kuid nii mõnigi külaelanik suhtub sellisesse kirikus tunglemisse skeptiliselt. Osutatakse, et kui linnas on esiplaanil kirikus käimine, seega avalikkusele suunatud tegevus, siis maal, kus inimene on *tegelikult* usklik, pole selle formaalne avaldamine eriti oluline. Sest nagu intervjuudest tuleb välja, et „tõeline" komi on maa- ehk külainimene, kehtib sama tõelise uskliku kohta. Niisuguse väite tõendusena võidakse osutada isegi vene keelele, milles kristlasi ja talupoegi tähistab üks ja sama sõna (*крестьяне*).

Norime, sest... praegu on väga palju tekkinud neid kristlasi. Tähendab, varem olid kõik nõukogude inimesed, nüüd muutusid... Kõik käivad seal kirikus. Üritavad justkui elada kristlikult. Aga kui pole neid, kes kristlust edasi kannaksid... Varem oli see ju ikkagi põhiliselt maaelanikkond. Seepärast nimetataksegi vene keeles „крестьяне". Sest nad olidki just nimelt kristlased, vene [keele] *järgi. Aga kui nüüd on kõik põhilised linnaelanikud, millised siin* [saavad olla kristlased]*?* M, 41, VM 2006, Kulömdin.

Jah, loomulikult praegu näiteks näidatakse televiisorist, nad olid kõik ateistid, praegu käivad kõik kirikus, need ülemused, suured ametnikud. Näiteks Putin seal, Lužkov, nad olid kõik jumala vastu, aga nüüd on usklikud. Tõelisi usklikke pole ilmselt kuigi palju, kuigi kirikus käivad, vaatavad. Mõned on seal ilmselt uudishimu pärast. Käivad, aga on ju näha [et see pole siiras]. N, 67, VM 2006, Kulömdin.

Seejuures on huvitav täheldada, et säärast pealispindset õigeusklikkust võidakse omistada mitte ainult endistele parteitegelastele, vaid ka mõne piirkonna vanausulistele. Taolisel puhul ei ole (vähemalt väljastpoolt vaatavale pilgule) kuigi selge, miks peaksid vanausulised tänapäeval oma tõekspidamisi varjama. Pigem on niisugusel juhul tegu suuresti grupiidentiteedist lähtuva Teise stereotüüpse kujutamisega meie/nemad vastanduses.

Petšora ja Ižma rajoonis on ka vanausulisi veel. Nemad on kohati silmakirjalikud... Päeval käivad tavalises kirikus ja öösel lähevad vanausuliste omasse. M, 40, VM 2006, Kulömdin.

Poliitiliste motiivide olulisust nähakse nii õigeusu avalikus taastulemises kui ka uutes usuliikumistes. Esimesel puhul tajutakse poliitikute agaras kirikus-käimises lihtsalt populaarsuse kogumise vahendit. Võõramaist päritolu misjonäride tegevust tõlgendatakse aga seespidise õõnestustööna, eesmärgina suruda peale oma võimu ja kultuuri.[30]

Mina ei tea, mina nendesse [uutesse usugruppidesse] *usaldusega ei suhtu. Mina arvan, et... mind huvitab, et kes selle taga seisab ja kust võetakse selle jaoks vahendid* (naerab). *Nii, seetõttu ma neid ei usalda.* N, 37, VM 2007, Kulömdin.

[30] Niisuguse arusaama kujunemises on oluline roll avalikul ja isegi riiklikul diskursusel, mis käsitleb välismaiste misjonäride tegevust Venemaa Föderatsioonis võõrriikide välispoliitilise ekspansiooni osana (vt alajaotus 2.3).

Muidugi ei ole sellised hoiakud alati üheselt selged, mis väljendub ka kohalike omavahelistes arutlustes ja vaidlustes konkreetsete (teiseusuliste) inimeste tegevuse tagamaade üle. Kuid domineerib siiski kahtlustav ja ettevaatlik suhtumine kohalikus kontekstis uute religioossete gruppidega seotud inimestesse.

N 1 (~ 41): *Meil siin Ameerika evangelist propageerib, no ta loomulikult* [räägib]*, et kõik on normaalne, Jumalast, armastusest. Aga see, et ta siin on, mina isiklikult suhtun sellesse väga eitavalt.*

N 2 (46): *Ta aitab väga. Tal on väga palju selliseid ...*

N 1: *Kuule...*

N 2: *..asju...*

N2: *...see on kõik Ameerika poliitika. Aga kes teda siia võtaks, kui ta ei teeks kõike seda, mida ta teeb?* [---] *Ma saaks aru, kui ta tuleb siia kogu südamest, aga selliseid „williameid"*[31] *on siin Venemaal juba nii palju, et seda võib pidada Ameerika poliitikaks.*

VM 2006, Pomösdin.

Enese määratlemisse usklikuna suhtuvad inimesed tavaliselt üsna tagasihoidlikult, end ei peeta päriselt usklikuks (enese nimetamisest usklikuks või mitteusklikuks vt pikemalt järgmine alapeatükk).

Sellegipoolest pole haruldane, et argiste sündmuste tõlgendamisel lähtutakse just religioossetest arusaamadest:

Hommikul sõitsime autojuht Vovaga linna katuseplekkide järele. Tee peal hakkas mootor tõrkuma. Me ei saanud aru, milles asi. Räägin: vot, Uljanovo kloostri juures me ei peatunud, ei löönud risti ette ega palvetanud, nüüd juhtuski õnnetus. Jumal tuletas meelde, et jätsime palvetamata. M, 41, VM 2007, Kulömdin.

Vahest polegi selline üksühene ja konkreetne määratlemine oluline neile, kes on mingi usulise järjepidevuse kandjaks. Sellest läbi nõukogude aja kestnud järjepidevusest tuleneb ehk ka see, et ateismi suhtutakse kui lihtsalt mingisse kummastavasse kõrvalekaldesse. Isegi naine, kes oli aastakümneid seotud ateistliku propaganda tegemisega, oskab nagu muuseas nimetada kõik olulisemad õigeusu põhad ning teab ka, millised (rahva)kombed on nendega seotud – ehkki hindab ise oma sellekohaseid teadmisi kasinaks.

[31] Kõneleja viitab Kulömdini rajoonis Doni külas elavale ameeriklasest misjonärile William Woodile.

Meid ju ei õpetatud uskuma, kõik oli ateistlik kasvatus. Kui palju sõnde me ette valmistasime! Ateism! (naerab). *Lasteaias* [kus ma töötasin], *kogu aeg vormistasime.* N, 67, VM 2006, Kulömdin.

Kõige tähtsamateks peetakse pühadest kõigepealt ülestõusmispühi, siis palmipuudepüha, paastumaarjapäeva. No vot nelipühadel on meil kombeks kalmistul käia. No vot. Ja seejärel millised veel... Need on kõige suuremad pühad. Ma eriti ei oskagi neid pühasid nimetada, sest oma töö iseloomu tõttu tegelesin ma selle religiooni antipropagandaga. (naerab) *Kuidas seda nimetatakse, unustasin juba ära.* N, 67, VM 2007, Kulömdin.

Noh, võib-olla [säilis usk läbi nõukogude aja] *tänu sellele, et see ei kestnud kaua. Olid justkui elus veel inimesed, juba sellises teadlikus vanuses, juba, olles noored inimesed, uskusid teadlikult. Kasvasid üles kristlikus usus. Ja see säilis nendes ja pärast võib-olla kandus edasi lastele ja lapselastele teatud määral. Sest see põlvkond oli veel elus. Ta käis nõukogude ajast läbi ja ma mõtlen, et ta säilitas oma usu, aga tema lapsed ja lapselapsed, eelkõige enda järgi võin ma öelda, me ilmselt ikkagi austusega suhtusime sellesse. Sellepärast, et meie vanaemad, nemad usuvad.* N, 37, VM 2007, Kulömdin.

Märksa olulisemana tuleb enese täieõigusliku õigeusklikuna määratlemine esile juhul, kui tegu on end üsna hiljuti ristida lasknuga, seda enam, kui varem on enda väitel olduд „kommunistlike ideaalidega" põhimõtteline usuvastane.

Aga meid kasvatati... meil olid kommunistlikud ideaalid. Ja loomulikult ei uskunud ma Jumalasse. Mul oli väga hea tuttav ja ta ütles mulle kogu aeg: „N, sa oled pühitsetud, sa pead uskuma, sa pead olema ristitud." Ja ma ütlen, et ma ei taha. Ja elus juhtus nii, et ma nägin [---] *kuradit.* N, 46, VM 2006, Pomösdin.

Neil juhtudel, kui inimene on suhteliselt hiljuti oma elus (õige)usku pöördunud, võib märgata ka palju suuremat vastuseisu uutele konkureerivatele religioossetele liikumistele. Samas ei välistata päriselt, et enese jaoks tähenduste leidmiseks ja maailma mõistmiseks võib õigeusu kõrval leiduda ka mingeid alternatiive. Üldine arusaam on selline, et ümbritseva tõlgendamiseks peaks igal juhul olema mingi kindel alus.

Parem on muidugi, kui inimene usub. Isegi kui ta ei ole õigeusklik kristlane, no igatahes ma ei pea silmas neid salasekte (naerab), *kes zombistavad inimesi,*

nõuavad neilt täielikku allumist ja veel midagi. Ma räägin kristlikest religioonidest, harudest, kristlusest. Ma arvan, et las inimene parem usub. Sest inimesel peab olema mingi sisemine vaimne terviklik südamik, muidu on ta lihtsalt, ma ei tea, muidu jääb ainult ihulik. Vaevalt, et ta siis millegi poolest erineb loomast. N, 37, VM 2007, Kulömdin.

N 1 (46): *Mehed usuvad metsaonni vaimudesse... Millessegi peab uskuma. Näiteks alles hiljuti, nädal-paar tagasi, ta tuli hilja öösel jahionni. Ei koputanud, ei küsinud* [vaimult luba]. *Sõi, küttis ahju ära, sõi, läks magama, ärkas üles – oli väljas. Läks teist korda jahionni, heitis magama, ja jälle väljas. Ja kõik, kolmandat korda ta enam sinna sisse ei läinud. Räägitakse, et metsaonni vaim viskas ta välja.*

N 2 (~ 41): *Huvitav kuidas ta... välja sattus.*

N 1: *No see on puhtalt, kaks nädalat tagasi ma rääkisin jahimehega, eakama inimesega. Ta ütles, et tal oli näed selline juhus.* [---] VM 2006, Pomösdin.

Selles jahimehe jutustatud loos avaldub traditsiooniline usk metsavaimudesse, kelle suhtes tuleb käituda kindlaid reegleid järgides (vrd Konakov 2001: 197, 203–205; 2003b: 340–345; Ariste 2005: 98–101). Ja ehkki lugu arutlevad omavahel säärastesse olenditesse mitteuskuvad inimesed, tekib neil ometi küsimus, kuidas too jahimees ikkagi välja sattus, st jutustust ei peeta lihtsalt väljamõeldiseks.

Olen eelnevas püüdnud näidata, kuidas välitöödel Kulömdini komide juures salvestatud vestlustes tulevad esile tüüpilisust kajastavad näitajad. Ennast esitletakse *tavalistena* ning see on vaiksel, ent sügavalt juurdunud viisil seotud õigeusklikkusega. Külakomiks olemise puhul on lihtsalt endastmõistetav, *loomulik*, et ollakse ka õigeusklik. Seejuures on selge, et *omana* ja mõtteka maailmakäsitlusena näevad õigeusku ka need, kes end otsesõnu usklikuks ei pea. Ka nendel on *ligipääs* õigeuskliku traditsiooni teadmistele ning nad kasutavad neid *praktilistel* eesmärkidel – saavutamaks edu oma töödes-tegemistes või seletamaks mingeid silmanähtava põhjuseta toimunud äpardusi.

Komide usk ei ole kindlakujulise vormiga, pigem ilmneb see igapäevategevustes, avaldub maailmavaatena inimeste suhtluses. Nii on õigeusu kommete järgimine ja pühade tähistamine ning õigeusu traditsiooniga seotud arusaamad maailma asjadest inimeste jaoks kindel osa sellest, mida Geertz nimetab argitarkuseks.

Foto 5. *Laulmine Kulömdini pühapäevakoolis.* Foto Art Leete 2009.

3.2. Kulömdini preestri ja kogukonna arusaamad uskumisest

Pärast mitmeaastast vaheaega on Kulömdini Peetri ja Pauli kirikus alates 2006. aasta septembrist taas preester, noor Aleksandr Antonov (vt foto 15).[32]

Mitmetel varasematel aastatel kohapeal preestrit polnud ja kirik oli inimestele avatud vaid pühapäeviti, mil vaimulik tuli umbes 30 km kauguselt Uljanovo kloostrist. Nüüd on kirikuelu oluliselt elavnenud – pühakoda on iga päev avatud ning sageli toimuvad jumalateenistused, tegutseb pühapäevakool (eraldi nii lastele kui täiskasvanutele) ning preester ehk *batjuška* sõidab ka ümberkaudsetesse küladesse, kus kirikuid pole.

Järgnevalt püüan anda ülevaate mõningatest preestri ja komidest külaelanike suhete aspektidest ning nendega seotud vastastikustest ootustest ja eelarvamustest. Selleks analüüsin erinevate religioossete toimijate rolle kohalikul usumaastikul.

[32] Eelmine õigeusu preester Iona teenis Kulömdinis 1992–2003 (Saveljeva 2006).

3.2.1. Vanad ja uued usklikud

Käsitledes külaelanike jutte usust ja kohalikust kirikust ning sellega seonduvast, vaatlen intervjueeritud inimesi tinglikult kahe suurema grupina. Niisugune vahetegemine on küll mõnevõrra meelevaldne, ent leian, et mitte päris põhjendamatu ning õigustab end analüütilise vahendina. Kuigi alati ei saa mõnda inimest pidada üksüheselt selle või teise rühma esindajaks, on Kulömdini usuelus võimalik näha kaht põhimõtteliselt erinevat usklike leeri, kellele on iseloomulikud mõningad üldised lahknevused käitumises ja usulistes arusaamades, mida nad väljendavad.

Ühelt poolt on tegu nö vanade või traditsiooniliste usklikega. Pean selle määratlusega silmas inimesi, keda võib pidada järjepidevuse kandjateks, kes on oma usulised teadmised ja tõekspidamised pärinud vanematelt ja vanavanematelt ning kelle usulist käitumist pole Nõukogude Liidu järgsel ajal toimunud religiooni avalik rehabiliteerimine ja Kiriku rolli tähtsustumine ühiskonnas märkimisväärselt mõjutanud. Õigeusklikkus on neile külakomiks olemise loomulik osa. Neid iseloomustab asjaolu, et religioosne käitumine on integreeritud igapäevaellu ja -toimingutesse ning seda ei lahutata muust eluolust ega teadvustata üldjuhul kuidagi eraldiseisvasse valdkonda kuuluvana.

Kirikus käiakse vaid mõni kord aastas suuremate pühade aegu, enamasti jõulude ja ülestõusmispühadega seotud kiriklikel tseremooniatel.[33]

Nende usklikkust ei defineeri seega – vähemasti kõrvaltvaataja jaoks – kirikus käimine. Ja tegelikult võib neilt endilt sageli kuulda, et nad polegi tõelised usklikud ning mõnikord määratletakse end isegi ateistina. Samas on näiteks ikooninurga olemasolu või kindlatel õigeusupühadel surnuaias käimine neile endastmõistetavaks normiks.

Ettekujutus tõelisest usklikkusest on tihti (eriti vanemate inimeste puhul) seotud eelkõige formaalsema küljega – igapühapäevase kirikus käimise ja õigeusupühade regulaarse tähistamisega. Tagasihoidlikkus enese usklikuks nimetamisel on seega tingitud peamiselt arusaamast, et preestri seisukohast ei ole neil piisavalt teadmisi ning nad ei järgi Kiriku poolt ettenähtud käitumisreegleid, ja vast ka oletusest, et uurija eeldab sel juhul konkreetseid teadmisi.

Usklikud lükkavad kõik tööd edasi ja lähevad kirikusse. Meie, mitteusklikud, teeme kogu aeg midagi ja kui mahti on, käime kirikus. N, 67, VM 2007, Kulömdin.

[33] Voronina (1994: 68) kirjeldab sarnasena ka revolutsioonieelset olukorda Venemaal: „Tihedamini käisid talupojad kirikus sügisel ja talvel, mil nad olid põllutöödest vabad. Suvel käisid nad kirikus harva. Kui kirik asus külast kaugel, võis kirikusse minemist takistada halb ilm. Kõige kaugemate külade talurahvas käis kirikus ainult tähtsaimate kirikupühade puhul – lihavõtete, nelipühade, jõulude ning konkreetse kiriku püha ajal". Seega võib ka tavaliste usklike harva kirikus käimist pidada traditsiooniliseks praktikaks.

Hoopis teiselaadse rühma moodustavad aktiivsed kirikus käijad, kes kuuluvad ka koguduse tuumikusse. Nikolai Mitrohhin (2006) on oma uurimuses praegusest Vene Õigeusu Kirikust niisugust sotsiaalset gruppi nimetanud kirikulisteks usklikeks (*воцерковленные верующие*). „*Kirikuliste* jaoks pole kirik ainult jumalateenistuse koht, vaid ka klubi, kus nad saavad suhelda oma tavapärases ringis ja vaimselt kasvada, omandades uusi teadmisi usust ja Kirikust, võttes üle käitumisstandardid, mida propageeritakse usus kõige kiivamate koguduseliikmete poolt või vastava kirjanduse kaudu," kirjutab Mitrohhin (2006: 43–44). Praeguse Komimaa usulise arenguga seoses toovad Iljina ja Uljašev (2009: 163–164) esile põhijoontes samasuguse seaduspära. Niisugune olukord näib kehtivat ka Kulömdini koguduse pühendunumate liikmete puhul. Kulömdini koguduses on selle grupi näol tegemist enamasti keskealiste ja vanemate naistega, kes osalevad aktiivselt jumalateenistustel, mitmesugustel kirikuga seotud üritustel (nt kiriku ümbruse korrastamine, avalikud üritused, millest preester osa võtab), käivad pühapäevakoolis[34] (vt fotod 16–17), laulavad kirikukooris jmt. Seega saab öelda, et kohaliku preestri olemasolu on oluliseks eelduseks nende aktiivsel tegutsemisel ja eneseteadvuse tõstmisel. Nende jaoks on kirikus käimine usklikuks olemise väga tähtis osa ning niisugustesse väidetesse nagu „Jumal on mul südames" ning et kirikus käimine pole esmatähtis suhtutakse kahtlevalt.

Mina, vot, olen elus kokku puutunud sellise faktiga meeste puhul, ma tean mitut sellist meest, kes peavad ennast usklikeks inimesteks, see tähendab, et kannavad risti ja on ristitud, vot, ja tähistavad ilmselt mingisuguseid pühasid, aga kirikus ei käi nii tihti kui on vaja käia. Oletame, ei pihi nii tihti või isegi üldse käivad väga harva pihil, aga peavad ennast usklikeks inimesteks. Ja kasutavad veel sellist levinud väljendit, et Jumal on mul südames... Kulömdini preestri naine, ~34, VM 2007.

Mitmete aktiivsete usklike puhul selgub vestluste käigus, et nad on alles üsna hiljuti enese jaoks Jumala leidnud ning altid kõnelema oma usukogemusest. Mõistagi on ka selle tuumiku hulgas neid, kes on nö vana traditsiooni kandjad ja

[34] Nimetatud pühapäevakooli eesmärgiks on just täiskasvanute usuline harimine, mis toimub ühise teejoomise vormis, kuhu inimesed võtavad omalt poolt kaasa erinevaid maiustusi – küpsiseid, komme, moosi, saia. Osalejateks on enamasti naised – kogunemistel, millest olen ise osa võtnud, olen kokku näinud vaid paari-kolme meesterahvast. Koosistumise alguses luges preester või tema puudumisel (kui ta pärast jumalateenistust kohe kuhugi ära läks) keegi kohalviibijatest ette mingi koha katekismusest või mõne pühaku eluloo ning sellele järgnes ühine arutlemine vastaval teemal. Ka ergutas preester inimesi esitama küsimusi mis tahes muudel neile huvipakkuvatel usku puudutavatel teemadel.

pole läbi elanud mingit erilist usulist pöördumist, kuid ilmselt eelistavad pigem tagaplaanile hoidumist.

Nende nn uute usklike jaoks, kes on õigeusuni jõudnud sageli läbi raskete isiklike murede, tundub kõige olulisem olevat kirikus kogetav kuuluvustunne. Kirikust otsitakse jõudu eluraskuste talumiseks ning lohutust isiklikes muredes. Tähtis on ka võimalus rääkida teiste kirikulistega oma läbielamistest, sellega luuakse vastastikuse mõistmise ja toetuse õhkkond.

Siin leian ma oma patukahetsuse, oma meeleolu, toidu – nii vaimse kui füüsilise, kõik. Ilu! (õhkab) *Siin võib ka juttu ajada, siin saadakse nii sinust aru kui ka sina mõistad teisi.* N, ~52, VM 2007, Kulömdin.

Õksteise usuni jõudmise lugudega ollakse hästi tuttavad – see ilmneb selles, kuidas teised jutustajat täiendavad , kui too oma üleelamistest ja Kirikusse jõudmisest kõneleb.

N1 (Kulömdini preestri naine, ~34): *Nii kaua kui ma ennast mäletan, 20-aastasest peale on elu mõtte küsimus alati päevakorras seisnud. Näiteks minul pidevalt seisis. Läbi seal igasuguste budistlike õpetuste, see kõik oli huvitav, jooga, kõik oli huvitav. Pärast juba sekt, mitte et oleks päriselt värvatud, olin sellest ka huvitatud. Seal on olemas selline saientoloogia sekt. Peamiselt suuremates linnades, aga on väga tugevalt levinud. Saientoloogid. Vot. Seal ka juba tundsin huvi, aga mitte kuskil ei tundnud hing... et igal pool, noh, ma tulin igalt poolt ära. Ma tulin igalt poolt ära. Issand tõi just nimelt...*

N2 (~ 44): *Hing janunes millegi järele.*

N1: *Millegi kõrgema järgi, jah. Ma ei teadnud isegi.*

N2: *Miski rõhus hinge, mingi koorem. Nukrameelsus, nukrameelsus, nukrameelsus... Millegipärast, miks, isegi ei tea. Käisin küll ühe, küll teise juures, aga pärast, vot, tulin kirikusse oma tütre kaudu. Minu patud hakkasid tema peal peegelduma. Tema hakkas minu jälgedes käima ja minu patte kordama.*

N3 (~ 52): *Mhmh.*

N2: *Tema nutab ja mina nutan. Justkui tema teeks neid asju, tema nutab, mina katan oma kõrvad kinni. Tema avab mu kõrvad, räägib: kuula – mina ju tegin seda kõike. Pärast räägib: mulle tundub, et minu ema on kõige koledam, kõige halvem. Mina mõtlen seejärel, et mida teha. Helistan ristiemale, vanemale õele, räägin: mida teha? Mul läheb tütar hulluks. Tema räägib, et äkki on sul aeg pöörduda pihtimusega papi poole, kahetseda pattu. Ja nii me tulimegi tütrega pihtima, nimelt isa Serafimi juures. Mitu aastat on möödas, aga ma ikka mäletan seda.*

N1: *Nii vot jah tullakse läbi erinevate...*
N3: *Mhmh.*
N1: *Läbi murede, peamiselt läbi murede tullakse kiriku juurde, aga ikkagi see ei tähenda, et inimesed tuleksid ainult väljapääsmatuse tõttu, oma võimetuse tõttu.*
VM 2007, Kulömdin.

Tuumiku liikmed preestri seisukohti üldiselt (vähemasti avalikult) ei vaidlusta, v.a kohaliku eluolu üksikasjades. Selle õiguse annab neile preester isegi, nentides, et kohaliku kiriku ajalugu teavad koguduseliikmed temast täpsemalt.

Samas on oluline märkida, et salvestamissituatsioonid välitöödel erinesid üksteisest tunduvalt. Kui nn vanade usklikega on intervjuud enamasti tehtud nende kodus ja kõrvaliste isikute juuresolekuta, siis kirikulistega ükshaaval rääkida peaaegu ei õnnestunud – jutuajamise juures oli alati kas *batjuška* või tema abikaasa, mis tähendas, et vestluses domineerisid eelkõige nemad ning „lihtinimesed" andsid „teadjamatele" aupaklikult sõna. Seega võib oletada, et esimeste jutt oli vabam, kajastades tõenäoliselt rohkem tegelikke arvamusi ja kahtlusi, võrreldes kirikulistega, kes ilmselt väljendusid üheplaanilisemalt, võimalikke kõhklusi oma teada jättes. See tähendab ka, et siinses analüüsis jääb koguduse tuumiku hulka kuuluvate inimeste hääl paratamatult nõrgemaks.

3.2.2. „Õigesti" uskumine ja religioosne kompetents

Kulömdini usklike vaatlemist kahe põhimõtteliselt erineva rühmana põhjendab seegi asjaolu, et ka preester ise eristab oma koguduses ja õigeusklike seas laiemalt erisuguseid tasandeid. Tähtis kriteerium hindamaks inimese kuulumist ühte või teise leeri on „õigesti" uskumine.

Batjuška (kes koos oma naise, *matuška* Olgaga on samuti jõudnud õigeusuni teadlike vaimsete otsingute kaudu, st on siinse uurimuse kontekstis nö uued usklikud) vastandab päritud ja teadliku usklikkuse. Preestrile on oluline, et inimesed tuleksid kirikusse mõtestatud hingelisest vajadusest ajendatuna, mitte lihtsalt perekonna traditsiooni järgides. Päritud usklikkus tähendab tema jaoks vanemate ja vanavanemate usukommete puhtautomaatset jäljendamist, sisaldamata mõtisklemist selle põhjuste üle. Kuid sisemise õigesti uskumise kõrval pole siiski vähetähtis ka vormiline pool ning olla teadlik usklik tähendab ühtlasi õigete kiriklike käitumisreeglite tundmist ja järgimist.

Jah, vahel juhtub ju, et näed, kuidas inimesed löövad risti ette ja pole võimalik aru saada, kas nad ajavad kärbseid eemale (irooniliselt) *või teevad ristimärki.* Kulömdini preester, VM 2007.

Samas ei ole preester kategooriliselt range mõnedes ehk vähem olulistes asjades, mida ta ei pea küll õigeks, kuid mida ta on valmis (vähemasti esialgu) sallima. Kuna *batjuška* on Kulömdini kirikus tegutsenud alles lühikest aega, on tema jaoks üks olulisemaid ülesandeid koguduse suurendamine ning selleks, et inimesed üldse kirikusse tuleksid, on ta valmis ka mõningaid mööndusi tegema. Näiteks võib kirikus näha naisi mütsi või baretiga ning pükstes, mis õigeusu rangete tavade järgi poleks justkui lubatud.

Ja tundub, et tegelikult inimesed ka eeldavad mõistvat suhtumist väiksematesse etiketirikkumistesse.

Isegi kui sa tuled mütsiga, sulle märkust ei tehta, välja ei aeta. Seisa seal ja palveta. N, 67, VM 2007, Kulömdin.

Ilmselt on preestri vastutulelikkuse puhul seesugustes küsimustes olulise tähtsusega ka koguduse tugevus ja asukoht mingi suurema keskuse suhtes. Ääremaal, kus Kiriku ja preestri positsioon on suhteliselt nõrk ning kogudus väike, on preestril vähem võimalusi oma autoriteeti jäägitult kehtestada ning ta on sunnitud koguduseliikmete soovide ja harjumustega suuremal määral arvestama.[34]

Ka on Vene Õigeusu Kiriku sotsiaalse strateegia osaks preestri ja koguduse heade suhete soosimine. Mõnede kohaliku koguduse traditsioonide järgimine või vähemasti nende sallimine võib olla väga oluliseks staatuse ja võimu säilitamise vahendiks, tõsine konflikt kogudusega võib viia isegi vaimuliku mahavõtmiseni piiskopi poolt. (Stark 2002: 28–29; Mitrohhin 2006: 65–66)[35]

Nagu juba osutatud, on preestri jaoks küll tähtis, et inimesed oleksid teadlikud usklikud, kuid veelgi olulisem on see, et inimesed usuksid „õigesti". On olemas kindlad kriteeriumid, dogmad, mida inimene peab teadma ja järgima, et teda saaks pidada tõeliseks usklikuks.

Tööd on palju. Harimise osas, katekismuse tutvustamise osas, inimeste õpetamise osas, kuidas on vaja õigesti... Sellepärast, et õigeusklik inimene on Jumalat

[34] Preestrite vajadust kohaneda koguduste liikmete sotsiaalsete tavadega (nt joomiskommetega) tunnetas VÕK selgelt juba 19. sajandil (vt Makarova 2006).

õigesti austav (Православный человек, это правильно Бога славящий). [---] *Aga vahel on nii, et memm käib 10 aastat kirikus, palvetab, vot, mitte millestki ta aru ei saa.* Kulömdini preester, VM 2007.

Sarnane arusaam – tõeline usklik peab oskama uskuda – ilmneb ka nö tavaliste inimestega rääkides:

[Usklik on see,] *kes usub jumalasse, teab ja oskab uskuda, oskab palvetada. Kes teab kõiki neid palveid. Mina üldiselt viimasel ajal olen paar korda käinud kirikus, seal teised palvetavad midagi, aga mina ei oska palvetada.* N, 67, VM 2007, Kulömdin.

Praegu ei tea keegi. Tähendab, jagavad seda väga nõrgalt, mis ja kuidas. Ütleme, et nad võivad käia kirikus, lugeda seal mingeid palveid. M, 41, VM 2006, Kulömdin.

Mõningatele oma koguduseliikmete arusaamadele reageerib *batjuška* eriti ägedalt. Üheks niisuguseks valupunktiks on see, et inimesed eeldavad preestri silmis paganlike tavade tunnustamist. Samas ei ole õigest usust kõrvalekaldujatele enestele sugugi nii lihtsasti mõistetav või vastuvõetav, et nende (sageli vanaemade õpetatud) teadmised ja harjumuspärased käitumisstrateegiad paganlikuks tembeldatakse. On iseloomulik, et need nö paganlikud kombed on seotud eelkõige surnud esivanemate ja sugulaste mälestamisega, mis on komidel tänapäevani traditsiooniliselt väga oluline[36].

Näiteks memm tuleb ja räägib – mul suri poeg ära, mul on vaja hing haiglast koju tuua. Kas see on siis mingi asi?! See arusaam on juba paganlik arusaam. Kulömdini preester, VM 2007.

Sama probleemistikuga seondub osalt ka küsimus puhtast vaimsusest ja käegakatsutavusest. Kui vaimulik rõhutab tarvidust hoolitseda hinge eest ja tegutseda tulevasele elule mõeldes, siis tavalistele inimestele on oluline eelkõige usu praktiline külg. Usu abil, kindlaid rituaale järgides, loodetakse saada mingi käegakatsutav tulemus. Nii seonduvad sellegagi kõrvalekalded „õigesti" uskumisest. Nn rahvalikule õigeusule on ju väga iseloomulik just pühakute austamine ning rõhuasetus

[36] Isegi Belitser, kes oma monograafias (1958) usuteemat käsitledes ajastu nõuetele vastavalt teatab, et komid on peaaegu täielikult religioonist loobunud ning nende põhimass on ateistid (lk 318), möönab ometi, et kristluse ja paganluse elemente ühendav matuse- ja mälestamiskombestik on püsinud küllaltki stabiilsena (lk 327).

inimeste ja üleloomulike olendite vastastikusel vahetusel (Stark 2002: 32).

Kuidas öeldagi, noh, juhtub sedagi, et inimesed vahel ei näe Jumalat, hakkavad valmistama endale apteeki, et kuidas leida endale selline pühak, kelle poole palvetada, et [see] *mind vaevusest vabastaks.* Kulömdini preester, VM 2007.

Samas ei näe isa Aleksandr külaelanikke sugugi nii üheplaaniliselt, kui ehk esmapilgul võib tunduda. Tema väljaütlemistes ilmneb kohatine tolerantsus mõningate kõrvalekallete puhul. Nii suhtub ta üsna arusaavalt sellesse, et talupidajale ei saa kirikusse tulemine olla alati prioriteediks või et kunagi kommunistide eest kirikutest kodudesse varjule viidud ikoone ei tooda tagasi, vaid need müüakse hoopis maha – väikese sissetulekuga inimesele võib sellest saadud raha olla küllaltki oluline.

Üheks läbivalt esiletulevaks teemaks nii vaimuliku kui koguduseliikmete jutus on misjonitöö, mis tuleneb suuresti asjaolust, et Kulömdini rajoonis tegutsevad aktiivselt mitmesugused protestantlikud usukuulutajad. Erisugustest usugruppidest rääkides tuuakse positiivse asjaoluna välja, et õigeusu vaimulikud – või usklikud üldse – ei tegele aktiivse Kirikusse värbamisega. Nii leiab end mitteusklikuks pidav, kuid ristitud ja vahel kirikus käiv naine: *Kui inimesel on liiklikud veendumused, siis ta tuleb nende* [õigeusklike vaimulike] *juurde. Aga koju sulle keegi ei tule ega ütle sulle, et tulge kirikusse... vot,* [niimoodi] *inimese juurde. Nad pole pealetükkivad.* N, 67, VM 2007, Kulömdin.

Sest luterlased ja üldse kõik sektid, kui nad inimesega kontakti saavad, siis enne ei jäta, kui on ta lõplikult kätte saanud. Nad ei tagane temast, aga püüdlevad selle poole, et ta tugevneks nende usus. Aga õigeusu kirik laseb inimesel nähtavasti valida, ennast ise määratleda, millele ta ennast allutab – kas kurjusele või headusele. Inimene peab ise valiku tegema. N, 37, VM 2007, Kulömdin.

Sama rõhutab ka *batjuška* ise õigeusu Kiriku ja sektide erinevusest rääkides, sedastades, et *meil on usk vaba, mitte sunniviisiline.* Tema jaoks pole aktiivne misjonitöö prioriteediks, kuid inimeste suhtlemist vaimulikega peab ta siiski tähtsaks. Isa Aleksandr tõi mitmeid näiteid, kuidas usklikuks on saanud inimesed, kes esialgu hoopis muudel põhjustel kirikuga kokku puutusid. Kirikul ja vaimulikel on tema käsitluses justkui mingi eriline tõmme, mis varem või hiljem ümberkaudsetele oma mõju avaldab, kuid initsiatiiv peaks tulema inimese enda poolt. Vähese tähelepanu pööramine süstemaatilisele misjonitööle, eriti võrd-

luses protestantlike Kirikutega, on iseloomulik kogu Vene Õigeusu Kirikule (Krindatch 2004: 131; Mitrohhin 2006: 319–320)[37].

Preester toob korduvalt esile „vaimse vaakumi"[38] olemasolu rajoonis, põhjuseks asjaolu, et pole piisavalt vaimulikke ega kirikuid ning ka bussiliiklus ei võimalda inimestel alati kirikusse tulla. Samas, *batjuška* ootab inimestelt omapoolse entusiasmi ülesnäitamist ja pühendumist usuelule ka siis, kui tegutsevat kirikut läheduses pole.

Pühapäeviti kogunevad kellegi juures ja õigeuskliku tava järgi loevad seal või veel midagi. Vot. Niimoodi vot. Tähendab, et inimesed ka ei noruta. Kulömdini preester, VM 2007.

Preester rõhutab küll „õigesti" uskumise vajalikkust ning eitab kategooriliselt teatavaid rahvapäraseid traditsioone, ent suudab samal ajal küllaltki empaatiliselt suhtuda mõningatesse külaelanike praktilise eluoluga põhjendatud kõrvalekalletesse ideaalist. Tavainimesed võtavad enamasti omaks Kiriku vahendatud arusaama „tõelise" usklikkuse kriteeriumitest, leides, et nad „ei oska uskuda". Ometi ei tähenda see, et nad muudaksid kergekäeliselt oma harjumuspäraseid käitumisstrateegiaid või tõlgendusviise, kui neid mõistetakse kasulike ja kehtivatena.

Nii nagu vaimuliku arvates peaksid koguduseliikmed järgima kindlaid ettekirjutusi, on ka tavainimestel ettekujutus, milline üks preester peaks olema. Need küsimused on olulised Kulömdini rajooni õigeusklike seas areneva kontseptuaalse sotsiaalse dialoogi mõistmiseks. Vastav problemaatika kerkis välitöödel vestluste käigus justkui iseenesest esile, mis näitab, et vaimulik ja kogukond eeldavad üksteiselt kompetentsust ja sobilikku käitumist.

Otseselt vastavasisulisi küsimusi esitamata joonistusid jutuajamistest inimestega välja üldised omadused, mis peaksid nende arvates preestril olema. Preestri

[37] „Mõningates suurtes Põhja ja Siberi (Krasnojarski, Novosibirski, Sõktõvkari), samuti Lõuna-Venemaa (Volgogradi, Rostovi) piiskopkondades korraldatakse järgmisi aktsioone – mööda jõgesid sõidab laev, pardal vaimulikud ja mõnikord piiskop. Selline misjon, mida on tihti kajastatud piiskopkondade pressis ja oblastite massiteabevahendites, näitab pigem soovi demonstreerida kohalolu *kanoonilisel territooriumil*. Pärast seda, kui laev saabub kaugesse sadamasse, viivad vaimulikud läbi liturgia, paari tunni jooksul ristitakse kümned inimesed (sealhulgas ristitakse ümber neid, keda on ristinud *sektandid*), jagatakse tasuta väikesi paberikoone" (Mitrohhin 2006: 319).

[38] Vaakumist rääkimine Nõukogude Liidu järgse Venemaa usueluga seoses on stereotüüp, mida tuleb nii meedias kui akadeemilises kirjanduses sageli ette (vt Voronina 1994; Krindatch 2004; Panchenko 2004; Davie 2007).

isiksuse, rolli ja tegevuse kohta avaldasid mõtteid ka need, kes vaimulikku nägupidi ei tundnudki[39].

Esmajärjekorras eeldatakse muidugi, et vaimulik järgiks ise rangelt õigeusu tõlgendamisi ja ettekirjutusi ning oleks selles nn lihtinimestele tõeliseks eeskujuks.

Lähiminevikus on Kulömdini kogudus üle elanud traagilised sündmused. Nimelt tegi eelmine preester enesetapu, mis on õigeusu õpetuse järgi väga suur patt. Niisugune juhtum oli usklikele suur vapustus ning seda teemat pigem vältitakse – aktiivsete kirikuliste hulgas ei mainitud juhtunut kordagi, ehkki enesetappudest kohalikus kogukonnas, mida peetakse suureks probleemiks, kõneldi üsna pikalt.

Mõningate inimeste jaoks on see sündmus aga ilmselt kahjustanud kohaliku kiriku mainet või pühadust üldse ja jumalateenistustele eelistatakse sõita Uljanovo kloostrisse.

Nad arvavad, et kui nad seal ristivad, siis on see tõelisem ristimine, kui et nad ristiksid ennast siin kirikus. N, 37, VM 2007, Kulömdin.

Siiski ei pruugi nimetatud skandaal olla ainus põhjus, miks eelistatakse kloostrit – kloostritel on ilmalike teadvuses ka üldiselt eriline positsioon, nad esindavad kõrgemat või ideaalsemat versiooni tavaliselt kättesaadavamast kirikust. (Stark 2002: 158; Mitrohhin 2006: 115)

Kuid sagedamini on inimestele olulised või märgatavamad just vaimuliku välised tunnused. Korpulentsusele kalduv *batjuška* – milles nähakse märki sellest, et too ei järgi paastumisnõuet, võib saada terava hukkamõistu osaliseks – kuigi alati ehk mitte just surmtõsiselt väljendudes: *Sa vaata meie pappe – mis usklikud nad sellised on! Kuidas nad paastuvad – kui 40 päeva vähe süüa, siis sa selline ei ole. Kes on usklikud? Ega ometi papid!* [---] *Nad on liiga rasvased selleks, et nad võiksid usklikud olla.* M, 47, VM 2007, Suur-Kužba.

Põneva teemana tuleb rahvaliku õigeusu puhul esile religioosse kompetentsuse probleem, ehk küsimus, kellel see on. Nõukogude aja vältel omandasid erilise

[39] Nt ka meie välitöödeaegse peatuspaiga perenaine ei teadnud, kuidas selleks ajaks pool aastat Kulömdinis tegutsenud vaimulik välja näeb:
Naabus batjuška, küsis tädi Domnalt, et kus asub Južnaja tänaval maja number 4, seal peaks elama kaks vestlast. Aga kes teie selline olete? – oli tädi Domna küsinud. Kui ta ära läks, itsitas tädi Domna: „Enne sisse ei lasknud, kui olin ta üle kuulanud!" Rääkis, et käis küll lihavõtete ajal kirikus, aga siis oli papp teistmoodi riides olnud. Seetõttu ei tundnud tädi Domna teda ära. (Art Leete valitööpäevik, 9. mai 2007, Kulömdin).

rolli vanad naised, memmed, kes viisid preestrite puudumisel läbi erinevaid religioosseid kombetalitusi (vt Šarapov 2001; Chuvyurov, Smirnova 2003: 170; Vlassova 2003; Mitrohhin 2006: 45–46).

Nii tavainimeste kui vaimulikuga vesteldes selgub, et kohalikel preestritel ei ole kirikus käijate silmis alati sama suurt autoriteeti kui sealtkandi vanaemadel. Selle taga võib näha erinevaid põhjuseid – ühelt poolt ilmselt vaimulike noorus ja see, et tegu on kohalikele võõraste, mujalt sissesõitnud inimestega. Teisalt on sama tähtis traditsiooni jõud – kui vanaema on inimesele lapsest saati mõnd asja õpetanud, ei pruugi piisata preestri argumendist, et nõnda pole see kuskil kirjas. Meie poolt küsitletud preester reageerib säärastele mittetunnustamise ilminguteleõistagi valuliselt.

Ja need memmed hakkavad peale – mina käin siin juba 10 aastat, ma tean kõike, saabus siia mingi noor, tema ei tea mitte midagi. Kuigi [just] *tema teab, kuidas kõike õigesti teha.* Kulömdini preester, VM 2007.

Püsivalt kohapeal tegutseva vaimuliku olemasolu on märgilise tähendusega ja leitakse, et just vaimuliku pidev kohalolu teeb kirikust „tõelise". Kuid isegi kiriku taasavamine on tavainimeste teadvuses seotud eelkõige nendesamade memmede pingutustega – vaimulik on seejuures küll vajalik, ent täiesti passiivne element: *Meil ju see kirik ei töötanud, aga üks naine algatas taastamise* [---]. *Ta käis igas hoovis, ta seadis endale eesmärgi mitu maja läbi käia ja kogus 10 rubla kaupa igaltühelt.* [---] *Raha, mis nad saavad, nad ostavad värvi ja laudu, et põrand ära vahetada ja riiuleid värvida, panevad klaasid akende ette, seda ja teist, nad hakkasid selliseid väikseid töid tegema. Ja pärast ilmus juba papp.* N, 68, VM 2007, Kulömdin.

Saaks isegi väita, et praeguses sotsiaalses reaalsuses polegi preester tegelikult kuigi oluline – inimesed on harjunud ilma temata hakkama saama ning pigem on preestri olemasolu uus situatsioon, millega kohaneda.

Suuremat sotsiaalset tunnustamist ootab preester ka kohaliku omavalitsuse ja muude avaliku elu institutsioonide poolt.

Venemaa Föderatsioonis laiemalt on arutletud VÕKi soovi üle viia koolide õppekavadesse sisse aine „Õigeusu kultuuri alused" (vt Kääriäinen, Furman 2000: 50; Verkhovsky 2003; Mitrohhin 2006: 359–378)[40]. Ka isa Aleksandr leiab, et koguduse tuleviku seisukohalt oleks oluline laste usuline harimine ning on püüdnud alustada Kulömdini koolis vastavat ainekursust, kuid seni pole tal

[40] 2009. a võeti vastu otsus alustada 2010. a aprillist 4.–5. klassi õpilastele selle aine õpetamist eksperimentaalkorras. (Tšernoivanova 2009: *online*)

piisavalt autoriteeti oma soovi läbisurumiseks. Samas, 2008. aastal luges *batjuška* koos abikaasaga koolis juba usuteemalist valikkursust.

Kohaliku ajalehe näol on ta leidnud kanali, mille kaudu suuremale auditooriumile läheneda ning laiemat avalikkust usuküsimustes harida.

Praegu, vot, meil siin, vot, ajaleht Parma Gor tuli meile vastu, vot, see on komi ajaleht, kus kõik on komi keeles ja vot mul matuška tegeleb – artiklid [---]. [Kirjutame] *pühadest seal, usust, näiteks praegu, vot, ilmnes küsimus, mis asi on maagia. Vot. Kuidas sellesse suhtuda. Vot, palun väga, kirjutasime juba vastuse. Inimesed juba loevad ja juba teavad.* Kulömdini preester, VM 2007.

Olulise koguduse liikmete ülesandena näeb *batjuška*, et nad aitaksid nii füüsiliselt kui materiaalselt kaasa kohaliku kiriku taastamisele. Seda siis nii tasuta või väikese tasuga tööjõu kui ka vajaminevate materjalide annetamise näol. Ka Mitrohhin (2006: 141) on väitnud, et just külades on Kirikule oluliseks toetusallikaks koguduseliikmete tasuta tööjõud, keda vaimulik vajadusel rakendab remondil, ehitamisel jmt puhul.

Tundub, et kiriku heaks töötamist käsitleb preester seejuures millegi niisugusena, mis on hea ja kasulik eelkõige inimesele endale.

Ka paistab preestrile üsna enesestmõistetavana, et inimesed varustavad tema peret majapidamissaadustega, nagu näiteks kartulid ja liha, kuna vastutasuks saadakse ju midagi hoopis enamat – sugugi mitte kõigis maapiirkonna kirikutes pole statsionaarset vaimulikku.

Inimesed, praegu on selline komme, et kui vaimulik tuleb või... hingepalvet lugema või midagi, antakse süüa, nii et (muheleb) *vaimulik sureb nälga viimasena.* [---] *Siin nii kartulit kui... pakutakse veel kartulit* (muheleb). *Vot matuška kõhatas tsipake, noh, kuidas öeldagi, noh, oli haige, vot ja kliima... sügisel kõhis ja toodi moosi. Inimesed hoolitsevad nii kiriku kui vaimuliku eest sellepärast, et vaimulik on siin, maapiirkonnas, see, neile kallis* [---].Kulömdini preester, VM 2007.

Vaimulikule olulised teemad, mis nö lihtinimestega tehtud intervjuudes otseselt ei kajastu, on püüd tähtsustada Kiriku positsiooni avalikus elus ning materiaalne toetus, mida ta koguduselt ootab – nii kiriku kui oma perekonna heaks.

Samamoodi suhtutakse misjonitöösse. Agressiivset misjonit ei pea vaimulik oluliseks ning ka tavainimesed toovad võrdluses erinevate protestantlike konfessioonidega, näiteks Jehoova tunnistajate jt-ga õigeusu Kiriku puhul positiiv-

sena välja, et keegi „ei tiri kättpidi kirikusse". Samas võib oletada, et tegelikult julgustaks vaimuliku pisut aktiivsem avalikkusega suhtlemine suuremat hulka inimesi kirikus käima ja aitaks arvatavasti kaasa ka preestri püüdlustele omada suuremat autoriteeti ning tähtsust kohalikul tasandil.

Kulömdini õigeusklikus kogukonnas toimivad erisuguste ideoloogiatega religioossed subjektid – preester (ja tema abikaasa) institutsiooni esindajana ning ilmikud, kes järgivad suuremal või vähemal määral erinevaid arusaamu ja käitumisstrateegiaid. Suurem osa ilmikutest, siin tinglikult traditsioonilisteks (või vanadeks) usklikeks nimetatud, osalevad harva ametlikus kirikuelus, ent privaatsfääris kasutavad küllalt aktiivselt õigeuskliku traditsiooni teadmisi vastavalt vajadusele ja rahvapärastele normidele. Väike ilmikute vähemus, siin tinglikult uuteks usklikeks nimetatud grupp, moodustab aktiivse osa kogudusest. Just nende vahendusel püüab preester levitada kogukonnas laiemalt Kiriku aktsepteeritavat õigeusklikku praktikat. Ka tuumiku liikmed ise tajuvad oma eripärast rolli.

Nii vaimuliku kui ka ilmikute arvates on vaja *osata* uskuda ning teoreetilisel tasandil on tavainimesed nõus, et preester on asjakohaste teadmiste spetsialist. Praktilises elus aga lähevad nende kahe poole arusaamad selles, milles seisneb *õigesti* uskumine, sageli lahku ning pole sugugi üheselt selge, kes on selles küsimuses suurem autoriteet – noor preester või kogukonnas usuasjade teadjatena tunnustatud vanad naised.

Autoriteedi ja võimu kogumise ning säilitamise huvides on preester sunnitud tolereerima mõningaid kogudusesiseseid kõrvalekaldeid ideaalist ning samas ka ise vastama mõningatele ilmikute eeldustele ja ootustele *batjuška* omaduste osas. (Vrd Weber 1971 [1922]: 65)

Seni tegelikult puudub preestri ja kogukonna sisuline dialoog. Vaimulikul on mõju vaid väikesearvulisele usklike tuumikule.

3.3. Soolised erinevused uskumises

Suurem osa usklikest aktivistidest ja vaimulike abilistest Vene Õigeusu Kirikus on vanemapoolsed naised. Just nemad toovad kirikusse oma lapsed ja lapselapsed, tutvustavad neile teenistuse käiku ja annavad perekonnas esmase religioosse hariduse. Ka jutlustes märgitakse laste usulist harimist ning rõhutatakse emade ja vanaemade tähtsust selles tegevuses. (Voronina 1994: 75)

Naised on või tunduvad olevat religioossemad kui mehed. Vastaval teemal kirjutanud autorite seisukohad selle tendentsi põhjuste kohta saab jagada kaheks: ühed põhjendavad meeste ja naiste religioosse käitumise erinevust nende

loomusega (*nature*), teised eelistavad seletusi, mis põhinevad kasvatusel (*nurture*). Küsimus on järelikult asjaolus, kas naised on religioossemad seepärast, kes nad on, või seepärast, mida nad teevad. (Davie 2007: 233)

Teaduskirjanduses on suhteliselt vähe vaadeldud põhjusi, miks on naistel (küla)kristluses nõnda keskne roll. Sagedamini võetakse see asjaolu lihtsalt teadmiseks, nenditakse näiteks naiste suuremat traditsioonilisust võrreldes meestega ega püüta avada naiste usulise aktiivsuse tagamaid.

Mõistmaks paremini naiste pühendumist usule ja nendepoolset religioossete traditsioonide alalhoidmist Nõukogude Liidu usuvaenulikus kontekstis, tuleks uurida naiste usulisi suhtumisi ja tegevusi nende endi seisukohast. Stereotüüpset arusaama naistest kui tagurlikest ja irratsionaalsetest usukonservatiividest on rõhutanud eeskätt kommunistlikud autorid. Niisugune kuvand ei ole aga vastavuses usklike naiste enesemääratlusega. Naised pole lihtsalt traditsiooni passiivsed objektid, vaid ka aktiivsed subjektid, kes kohandavad ja kasutavad usulist traditsiooni omaenda eesmärke silmas pidades. (Keinänen 1999: 155) Järgnevas püüangi vaadelda naiste rolli komide praeguses usuelus ning viise, kuidas naised ise näevad ja mõtestavad oma suhet religiooniga. Ka vaatlen, miks ja kuidas on kogukonna jaoks olulised vanad usklikud naised. Välitööde ainesele tuginedes analüüsin põgusalt ka meeste osa komi küla usuelus. Teen katset esile tuua võimalikke põhjusi, miks on meeste roll avalikus religioosses sfääris äärmiselt tagasihoidlik

3.3.1 Memmed[41] kui religioossed eeskujud ja eksperdid

Hoolimata tõigast, et kõik Komimaal intervjueeritud inimesed on sündinud ja üles kasvanud nõukogude võimu ajal, on nad ometi – kes suuremal, kes vähemal määral – enkultureeritud (rahvalikku) õigeusku. Selle asjaolu taga on peaasjalikult emad ja vanaemad, aga ka muud kogukonnas kõrge positsiooniga ning usuküsimustes autoriteetidena tunnustatud vanad naised.

Naiste religioosse tegevuse kese asub enamasti väljaspool ametliku Kiriku institutsioone ning võimalus omandada kesksed rollid rituaalsete ja religioossete tegelastena on neil just rahvausu kontekstis (Keinänen 1999: 159).

„Kuna NSV Liidu võimud hävitasid riigi elanikkonna põhiosa ning esmajärjekorras ühiskonna haritud kihtide religioosse kultuuri, ei olnud 1950.–80. aastatel *memmede* teadmistele õigeusu traditsiooni kohase kombestiku puhul

[41] *Memmede* (vn *бабушки*) mõiste on Venemaa usuelu kirjeldamise kontekstis küllalt levinud – vt nt Mitrohhin 2006. Inglise keeles on vastavalt kasutatud määratlust *granny* (vt Keinänen 2000). Ma asutan seda kategooriat siin üsna avaralt, silmas pidades eakamaid naisi, keda võib pidada usklikuks ja keda kogukonnas suuremal või vähemal määral usutraditsiooni kandjatena tunnustatakse. *Memmed* on ka väga levinud rahvapärane ususpetsialisti määratlus.

alternatiivi. Mida *memmede* grupp, andes edasi sakraalset teadmist endi sekk inkorporeeritavatele grupiliikmetele, pidas õigeusuks, tunnistati ka ümbritse vate poolt taolisena, olgugi et see erines mõnikord oluliselt Kiriku õpetus (kaanoni) põhiseisukohtadest. [---] End traditsiooni hoidjatena näinud mem mede aktiivse hoiakuga on paljuski seletatav ristitud inimeste kõrge protsen Nõukogude Liidus" (Mitrohhin 2006: 45).

Ka Komimaa usuelu kontekstis on osutatud nõukogude ajal kulgenud protses sidele, mis viisid naiste kui rahvalike usuliidrite esilekerkimisele:

„Soorollide revolutsioon sakraalses maailmavaatelises sfääris toimus 1930. 1940. aastatel, kui võimud võitlesid religioossusega („ebausuga") ning jälitasi religioossete ideede konkreetseid kandjaid (õigeusu Kiriku, vanausuliste ja *bu sõlõsjas* 'headuse lauljate'[42] autoriteetsemaid esindajaid ning eelkristlike tradi sioonide järgijaid), kelleks olid eeskätt meessoost isikud" (Iljina, Uljašev 2009 159–160).

Alates 1940. aastatest suurenes pidevalt naiste osakaal komi kristlike kogu kondade juhtide seas. 1950.–90. aastateni ristisid külades kodus eranditult nai sed. (Iljina, Uljašev 2009: 162)

Tänapäeval komi külakogukondades üldiselt tunnustatud, läbi nõukogude aj religioosseid teadmisi kandnud ja rituaalsete toimingute eest vastutanud naiste olemasolu annab erilise aura ka ülejäänud kogukonnale, teeb ka teiste inimeste usu tõelisemaks, sest tajutakse järjepidevust. Et nüüd on Kulömdini rajoonis mõnes külas taas preestrid, ei tõuse rahvalikud usujuhid enam nii selgelt esile (ehkki nad on kahtlemata ka praegu olemas). Samas ei ole väljastpoolt kogukon da pärinev noor preester enamasti tuttav näiteks kohalike pühakohtade ja nende legendidega. Nii tajutaksegi veel allesolevate, nõukogude ajal kogukonna jaoks vajaliku usulise kompetentsusega memmede kaotust kohati kui mingite oluliste teadmiste lõplikku kaotsiminekut.

Mõjoldinos on tõeline, vana usk, sest vanad memmed on seal alles. Aga siin, Ust-Kulomis on kõik noored. N, ~53, Leete välitööpäevik 2008, Kulömdin.

[42] *Bursõlõsjas* (komi 'headuse lauljad' e 'head lauljad') – Mõsi külas 20. sajandi alguses kujunenud õigeusklik usuliikumine, mille liikmed korraldasid komikeelseid arutelusid vaimulikel teemadel, tõlkisid komi keelde vaimulikke laule ja lõid neid ka ise (kasutades komikeelseid laule aktiivselt oma koosolekutel) ning korraldasid õigeusklike matuseid komikeelse kombetalitusena. Samas tun nistati kõiki Kiriku sakramente. Nõukogude perioodil levis liikumine paljudesse Kulömdini rajoo ni küladesse. *Bursõlõsjas* seisid tugevalt vastu nõukogude reformidele, mis põhjustas ka võimude teravdatud tähelepanu liikumisele. Headuse lauljad tegutsevad ka tänapäeval. (vt nt Gagarin 1978, Chuvyurov, Smirnova 2003)

Te saabusite siia liiga hilja, siin oli 100-aastane vanamemm, täiesti mõistuse ja aru juures, nagu räägitakse, pea tal töötas. Ta oli 100-aastane, suri eelmisel aastal. Tema teadis selle kohta, millised ristid kus seisavad, miks seisavad, kõike ta teadis. N, 73, VM 2008, Mõs.

Seejuures ei ole need memmed inimeste juttudes lihtsalt passiivsed teadjad, kelle poole vajadusel pöörduda, vaid ka tõeliselt aktiivsed usu eest võitlejad ja isegi märterlikud usu või kiriku nimel kannatajad.

Aga seejärel meie memmed, vanad memmed, korraldasid mässu. Rääkisid, et kuidas saab kirikusse teha spordisaali. Räägivad, et kirik tuleb taastada. Eelarve koostati spordisaali jaoks, aga pärast seda, kui memmed mässama hakkasid... ja nimetati juba ümber kirikuks.[43] Vot. N, 56, VM 2008, Mõs.

[---] *aga see vanamemm* [kes kiriku taastamiseks raha kogus] *tapeti pärast ära. Tungiti tema majja, joodikud, ja hakkasid raha küsima ja kiriku võtit. Tema ei andnud ja ta tapeti ära. Agafja oli ta nimi.*[44] N, 67, VM 2006, Kulömdin.

Kogukondlikus usuelus omandavad keskse rolli mõned üksikud naised. Siin analüüsitava materjali põhjal saab väita, et perekondlikul tasandil on see roll mõnevõrra tagasihoidlikumal kujul peaaegu alati emal või vanaemal (enamasti naised, kes olid nõukogude aja esimesel poolel juba täiskasvanud). Pole haruldane, et seejuures nenditakse, et nende teadmisi hakati hindama alles tagantjärele.

Aga millist inimest võib pidada usklikuks?
Minu vanaema (naerab). *Mina sõdisin temaga pidevalt, mina olin ju pioneer. Opetati ilma usuta. Lisaks temale minu arust meil Kužbas kedagi ei ole. Isegi Kužbas ei ole. Ma ei oska öelda, kes siin veel usklik on.* M, 47, VM 2007, Suur-Kužba.

Siis [nõukogude ajal] *ei usutud mitte millessegi. Mitte kuskil kirikus ei käidud.* [---] *Aga meil ema uskus, öösiti palvetas ja palvetas. Aina palvetab ja palvetab*

[43] Mõsi külas otsustasid võimud 1980. aastate lõpul taastada kirikuhoone spordisaalina. Kohalike memmede kollektiivse vastuseisu tõttu renoveeriti hoone kirikuna.

[44] Chuvyurov ja Smirnova (2003: 181) on oma artiklis maininud seda naist, Agafja Kipruševat, kellel oli oluline roll Kulömdini kiriku taastamises ja koguduse elustamises kui „kohalikku kristlikku kangelast". Ka Šarapov on talle oma artiklis (2001: 163–164) viidanud.

ja sõidab linna kirikusse[45]*. Aga meie sel ajal ei uskunud. Ma siis isegi ütlesin emale, et mis sa sinna kirikusse lähed.* N, ~ 71, VM 2008, Kulömdin.

Igal juhul saab väita, et memmesid tunnustatakse päris üksmeelselt religioossete spetsialistide ning eeskujudena. Oluline aspekt on seejuures just argiste usuteadmiste edasiandmine, privaatselt (perekondlikul tasandil) läbiviidavate rituaalide tundmine.

Missuguseid pühi tähistatakse kodudes?
Seda peaksite emalt küsima... tema teab paremini neid asju. Näiteks mingi päev tuleb ja [ema] *ütleb, et täna on kirikupüha ja tööd ei tohi teha. Mina ise neid nimepidi ei tea.* M, 40, VM 2006, Kulömdin.

Samas on näha, et see autoriteet perekonnas ei piirdu kitsalt religioossete küsimustega. Vanaema õpetussõnad võidakse eeskujuks võtta ka maailma asjade üldisemal tõlgendamisel ning ka kohaliku elu korraldamise õigete viiside üle arutlemisel.

Vanaema õpetas meid, meie Domna. Ta rääkis, et kõigi... See tähendab, et justkui maailm, see, mis on sinu ümber, kõigi meele järgi ei saa olla. Alati leiduvad rahulolematud. Aga järele anda ei tohi. Tee, mida pead vajalikuks ja jää iseendaks. M, 41, VM 2006, Kulömdin.

Tema [minu ema] *oli meil väga tark inimene.* [---] *Kolja rääkis meil kogu aeg, et tuleks külanõukogusse panna meie vanaema. Et ta seal ainult käsklusi jagaks. Aga et noored neid ainult täidaksid. Vot siis saab asja* (naerab). N, 67, VM 2007, Kulömdin.

Kohati on memmed ka ise väga teadlikud sellest, et nemad on olnud traditsiooni hoidjateks ning et neil on usuasjades kompetentsus, mis nooremal generatsioonil tihti puudub. Nii kirjutab Mitrohhin (2006: 47), et „…*memmede* ja ülejäänud naiste vahel on pidev põlvkondadevaheline konflikt. Tihti suhtuvad *memmed* koguduse noorematesse naisliikmetesse küllaltki agressiivselt, sundides neile peale oma kirikus-käitumise mudelit…". Et Mitrohhin räägib siin just nooremate ja vanemate *naiste* lahkhelidest, on peaasjalikult seotud asjaoluga, et suurem jagu kirikus käijatest on naised ning mehed on vähemuses. Põlvkondade konflikt kajastub (küll marginaalselt) ka Komi materjalides.

[45] 1941. aastaks olid suletud kõik Komimaa kirikud. 1940. aastate teisel poolel avati taas kolm pühakoda. (Rogatšev 2001: 80) Tsitaadis on mõeldud Sõktõvkari lähedal Õb'is tegutsenud kirikut.

Ükskord ma läksin sinna kirikusse, saabusin heade kavatsustega, noh kuidas, panin juba küünla põlema, tilgutasin sinna [vaha küünla otsast]*, no tulin sinna, hakkasin tilgutama..! Kohe hakkasid memmed susistama – šššššššššš!* (naerab) *Vot sulle head kavatsused...* M, 47, VM 2007, Suur-Kužba.

Üks ehk olulisemaid toiminguid, mida memmed nõukogude korra ajal preestrite puudumise tõttu religioossete spetsialistidena läbi viisid, oli laste ristimine.

Aga meil külas, Malaja Kužbas, elas naine, tema oli meil justkui papp. Usk keelati ära ja kes hiljem sündisid, neid ristis tema. N, 67, VM 2007, Kulömdin.

[---] *siin meid ristis naine, ta oli nagu nunn ilmalikus elu. Ja sel ajal veel oli, noh, seitsmekümnendate alguses, ta uskus jumalat, aga sealjuures justkui avalikult uskus jumalat. Ja paljud kutsusid teda lapsi ristima.* [---] *No ta järgis sellist eluviisi, no võib öelda niimoodi, et ta pühendas ennast justkui jumala teenimisele.* [---] *Ta ise oli ristitud ja pärast, ma mõtlen, ma eriti enam ei mäleta muidugi, aga ma tean, et teda kutsuti vot itkema ja lapsi ristima.* N, 37, VM 2007, Kulömdin.

Tundub, et just see tegevusvaldkond on pärast nõukogude aega olnud üheks enim küsimusi ja arusaamatusi tekitanud asjaoluks taasilmunud vaimulike ja koguduseliikmete vahel. Nõukogude perioodil sündinud inimesed, keda on enamasti ristinud just memmed, ei tea, kuidas sellesse uutes oludes suhtuda – kas Kirik tunnistab neid ristimisi või peaks laskma end kirikus uuesti ametlikult ristida. Näib, et segadust ja arusaamatust suurendavad ka vaimulikud ise.

1966 oli selline aeg, mil preestreid ei olnud. Ühed vanad eidekesed ristisid... need, kes olid väga usklikud. Mind ristiti ka siis ühe sellise poolt. Hiljem ütles mulle aga papp, et minu ristimine ei lähe nagu arvesse. Tuleks uuesti ristida. M, 40, VM 2006, Kulömdin.

Aga teisel juhul kirjeldas sama inimene oma ristituks olemise arutelu preestriga mõnevõrra teisiti:

Läksin papi juurde, räägin: kas ma olen ristitud, kui mu vanaema ristis mind? Papp: Oled ja ei ole. Kui vanaema ristis, siis järelikult oled ristitud. Aga et su vanaemal polnud õigust ristida, siis sa pole ristitud. [Mina]*: Mis ma siis teen? Kas pean 40-aastaselt uuesti ristima? Papp: See on juba sinu äranägemise järgi, mis sa teed.* M, 39, TAp 941: 6, Leete 2005.

Toodud näidetest tuleb hästi esile, kuidas ühe inimese jutustus samast asjast võib sõltuvalt jutustamissituatsioonist erineda ka tähenduslike detailide poolest – ühel juhul on tsiteeritud mees rääkinud lugu umbes samaealisele sookaaslasele igapäevases vestluses, teisel juhul aga endast oluliselt noorematele naistele intervjuu käigus. Nendest kirjeldustest ei selgu küll objektiivne tõde, ent ilmnevad erinevad variandid sellest, millist suhtumist preestrile omistatakse.

Kulömdini preester on küll põhimõtteliselt valmis memmede ristimisi tunnustama, kuid seda kindlate tingimuste korral. Olgu siinkohal esitatud ka tema kommentaar sellele probleemile:

Üldiselt suhtub Kirik sellisesse praktikasse [et memmed ristisid], *kuidas seda nüüd öelda, ei eita. Sellepärast, et üldiselt võtame arvesse, et üldse niiöelda õigeusu usutunnistuse järgi võib ristida iga õigeusklik inimene, kui vaimulikku pole, kui vormel oli õigesti välja öeldud.* [---] *Aga kuna me teame, et ristimise puhul toimub veel salvimise sakrament, mille võib läbi viia ainult vaimulik. Meil siin muidugi komide seas ristisid memmed. Vot. Ja juhtub, kui see vormel oli õigesti öeldud, siis me ainult salvime, täiendame ristimise sakramenti salvimisega.* Kulömdini preester, VM 2007.

Võib arvata, et inimestel on reaalselt küllaltki keeruline kui mitte võimatu teada, kui õigesti see vormel ristimisel välja öeldi. Samas järgib Vene Õigusu Kirik põhimõtet, et ristimise sakramenti peaks saama ainult kord elus. Siiski tundub, et vaimulike mõneti vastukäivatest avaldustest selles küsimuses ei lasta end suuremat häirida ning üldiselt leitakse, et kui mõni asjatundjana tunnustatud memm on inimest omal ajal ristinud, siis see kehtib.

Preester ei sea kahtluse alla naiste rolli usu hoidjate ja edasikandjatena ning on valmis seda põhimõtteliselt tunnustama.[46]

No kuidas on [usk] *säilinud. Nagu tavaliselt kogu Venemaal, memmede kaudu põhiliselt. Memmed, vot.* Kulömdini preester, VM 2007.

Samas on preestri jaoks tuntavaks probleemiks asjaolu, et memmed kipuvad (vaimuliku seisukohast) oma kompetentsipiire ületama ega ole tingimata nõus tema autoriteeti tunnustama, mille eest preester ja *matu ka* naisi ka teravalt kritiseerivad[47].

[46] Naiste rolli usu hoidjatena on tunnustatud ka kõrgemal ametlikul tasandil. 2009. a suvel tähistati Komimaal Sõktõvkari ja Vorkuta piiskopkonna initsiatiivil esmakordselt õigeusklike vanaemade päeva. „Just nimelt meie vanaemad kandsid püha õigeusu läbi Kirikule raske nõukogude aja. Veelgi enam, ka praegu püsib meie Kirik suuresti nende palvete abil," teatas sel puhul piiskopkonna pressisekretär iguumen Filipp. (Maranafa: *online*)

[47] Religioosse kompetentsi jaotumise küsimust on käsitletud ka eelmises alapeatükis.

Meil on mõnikord selline juhtum, et memmed viivad läbi matusetalitust. See on juba justkui mitte õigeusklik arusaam, sest et matusetalitusi peab läbi viima vaimulik, kui on vaja palvetada, seda psaltrit lugeda lahkunutele ja matusetalitust läbi viia. [---] *Vaimulikule on antud selline võim.* [---] *Aga see, et, vot mingisugused memmed, vot, ei oma sellist võimu.*[48] Kulömdini preester, VM 2007.

Usutakse midagi materiaalset, maist, aga midagi teispoolset mõeldakse endale ise välja. Pole teada, kust see tekkis. Isekeskis nad ei arutle. Meie vanaemad tegid, nii teemegi. Vot. Kust see alguse sai, kui isegi õigeusklik vaimulik räägib, et nii ei ole vaja teha. Nemad ütlevad, et ei, see vaimulik ei räägi õigesti. Meie vanaemad rääkisid meile nii, tähendab, et meie teeme ka nii. Kulömdini preestri naine, ~34, VM 2007.

[Mõsis] *Olga Mihhailovna viimasel ajal enam kirikus ei käi. Ta olla vihastanud batjuška peale pärast seda, kui ta kirikus väga kõva häälega laulis ja batjuška keelas, et see on ikkagi kirik, nii kõva häälega laulda ei tohi. Pärast seda ei käinud Olga Mihhailovna kirikus mitu aastat, kuigi on väga tugevalt usklik. Sara Petrovna aga parandab batjuškat, kui see tema arust midagi valesti teeb kirikus. Iseenesest peaks batjuška ka olema õppinud ja teadma, kuidas midagi teha, aga Sara Petrovna ikkagi õpetab.* Leete välitööpäevik 2008, Mõs.

Ma mõnikord... Isa Aleksandr ju ütles, unenägusid ei ole vaja uskuda. Aga mina vahel unes lendan. Kirikus, mina üksinda justkui lendan. Lendan vot niimoodi [näitab] *inimeste kohal. Ja ma räägin, et vaadake, vaadake, näete, vot, kuidas ma lendan! Kerkin, hakkan kõrgemale tõusma ja siis langen allapoole. Õigeusk...* N, ~71, VM 2008, Kulömdin.

Iljina ja Uljašev (2009: 162–163) täheldavad samuti, et nõukogudejärgsel Komimaal on tugevneva ametliku õigeusu Kiriku ja usklike naiste gruppide vahel tahkhelisid. Naised järgivad nõukogude perioodil aastakümnetega kujunenud rahvaliku õigeusu spetsiifilisi traditsioone, milles on hakanud ilmekalt domineerima naistekesksus.

Naised on tänapäeval üsnagi iseteadlikud ning võtavad endale õiguse – kes päris avalikult, kes eravestlustes – ise otsustada, kuidas uskuda, vaidlustades ajuti üsna teravalt preestri positsiooni usku puudutavate küsimuste spetsialis-

[48] 2008. a sügisel arutas Kulömdini preester pühapäevakoolis, et vaja oleks moodustada usklike naistest memmede „brigaad", kes aitaksid preestril matusetalitusi õigesti läbi viia ja propageerikski ümbruskonnas Kiriku seisukohalt korrektsete matuste korraldamist.

tina. Kuid see, et need kompetentsipiirid, mille ületamise pärast preester naisi kritiseerib, polegi eriti selged, näitab ka viimaste endi mõnevõrra ambivalentne arusaam oma suhetest preestriga. Seda iseloomustab kas või viimatitoodud näide, kus jutustaja väljendab mõningast muret selle pärast, et ta ei kavatse preestri nõudmist järgida – järelikult ta põhimõtteliselt tunnustab preestri autoriteeti, teisalt aga ei kavatse sellele alluda, kui ta ise muud (kas siis isiklikku või traditsioonilist) käsitlusviisi paremaks peab.

3.3.2. Naiste selgitused uskumise põhjustest

Marja-Liisa Keinänen, kes on uurinud karjala naisi religioossete traditsioonide hoidjana, toob esile mitmeid seiku, mis võiksid põhjendada naiste püsivat religioossust. See võib olla seotud asjaoluga, et usk toimib vaimset ja sotsiaalset jõudu andva vahendina ning annab naistele võimaluse väljendada oma vajadust tähenduse ja kuuluvuse järele. Kui ametlik religioon kaldub mitte lubama tähtsaid rolle ja positsioone naistele, siis mitteametlik religioon, rahvausk, pakub neile võimalust juhtimiseks ja võimuks, ehkki piiratult. Varem andis religioon naistele võimalusi tegelikkuse alternatiivseteks määratlusteks ülimalt monoliitses ja patriarhaalses ühiskonnas, nagu oli Nõukogude Liit. (Keinänen 1999: 156)

Ühe naiste ilmse ülekaalu põhjusena (aktiivsete) usklike seas Venemaa eri paigus on nimetatud ka (vanade) meeste ja naiste ebaproportsionaalsust rahvastikus, eriti maal (Salve 1997; Heikkinen 2000: 152)[49]. Ka Komimaa usuelu kirjeldamisel on osutatud sarnasele tendentsile:

„Huvitav on see, et tänapäeval moodustavad külades õigeusu koguduste tuumiku peamiselt need naised, kes nõukogude ajal ja nõukogudejärgsel perioodil võtsid aktiivselt osa folkloori- ja isetegevuskollektiivide tegevusest. Ilmselt on selles oma osa soolisel ebaproportsionaalsusel, mis kujunes pärast revolutsiooni, kollektiviseerimise ajal ja sõja järel, tugevdades naise sotsiaalset tähtsust. Olulised on aga ka naistele omased kesktõmbetendentsid, mis erinevad rohkem individualiseerunud meestele iseloomulikest kesktõuketendentsidest. See tähendab, et naiste püüet ühineda religioosse kogukonna raames, järgides vaba aja veetmisel traditsioonilisi koosviibimise vorme, tuleks teatud määral vaadelda meeste subkultuurile külakeskkonnas vähem iseloomuliku „kollektiivse instinkti" realiseeru-

[49] Selle põhjendusega on seotud tõdemus, et kirikus käivad eelkõige vanemad inimesed. Ka Mitrohhin (2006: 293) kirjutab, et „VÕK on eakate Kirik". Tundub, et tihti kaldutakse seejuures arvama, et noorte vähesem usklikkus on puhtalt tänapäevane nähtus. Kuid näiteks Pitirim Sorokin (1999 [1911]: 102) märgib juba ligi 100 aasta eest tehtud komide usuelu kirjelduses, et noored on vähem usklikud, sest on mõjutatud 1905. aasta revolutsioonist, raamatute lugemisest ja koolis käimisest. Osa komi noori olevat tollal aga hakanud Jumalat salgama kuulduste tõttu (*по наслышке*). Mitrohhin (2006) osutab samuti, et kirikuliste memmede grupp taastoodab end ajas pidevalt.

mise sotsiaalsete vormidena" (Iljina, Uljašev 2009: 163–164).

Kui jätta meeste ja naiste usulise käitumise eripärade essentsialistliku olemuse rõhutamine kõrvale, siis kirjeldus sooliselt ebaproportsionaalsest ning klubilisele tegevusele orienteeritud grupist kehtib ka Kulömdini koguduse tuumiku puhul.

Kindlasti on religiooni oluline aspekt see, et usk võib olla suureks abiks igapäevamurede talumisel. Naised võivad sageli olla või tunda end haavatavamana kui mehed – kas siis majanduslikult, sotsiaalselt või psüühiliselt, kirjutab Grace Davie (2007: 233). Nii tuleb ka komi naiste juttudes esile, et end tajutakse olevat meestega võrreldes nõrgemas ja sõltuvamas positsioonis.

Mehed, nad on meie toitjad, nemad juba, neil on see laad justkui natuke teistmoodi. N, ~40, VM 2007, Kulömdin.

Tööd pole üldsegi kerge leida, eriti naistel. Mehed võivad veel midagi leida – traktori- või buldooserijuhina. Meil on palju raskem. N, 37, VM 2006, Kulömdin.

Kuna enese tajumine jõupositsioonilt kõrvalejääjana on tihti omane just naistele, järeldab Davie, et „…religioon on kompensaator, vastus probleemile, mis vähemasti mingis mõttes on spetsiifiline naistele. Samas, tänapäeva ühiskondades on naiste positsioon muutunud ning nad on tööjõuna üha enam meestega võrdväärsed, asjaolu, mis mitte ainult ei vähenda nende majanduslikku sõltuvust, vaid jätab nad vabaks ka kodustest kohustustest – sh esmasest rollist olla laste sünnitajateks ja nende eest hoolitsejateks. Just viimased ülesanded on kõige lähemalt seotud suurema usulise aktiivsusega. Nad on haavatavad ka palju füüsilisemas mõttes – seoses sünnitamisega, millega seotud ohud on vähenenud alles üsna hiljuti" (2007: 233). Daviega võib üldiselt nõustuda, ent teatud täiendustega. Külaühiskonna puhul, mida ma siinses uurimuses vaatlen, on naised siiski tihedamini seotud oma traditsiooniliste rollidega sünnitada lapsi ning vastutada majapidamise ja sellega seonduva eest. Pere kooshoidmine, kui see ka tähendab näiteks vägivaldse mehe talumist, on sageli nii sugulaste kui naabrite silmis ikkagi naise esmaülesandeks.

Raseduse ja lastekasvatamise peale kulub varasemast muidugi suhteliselt vähem aastaid, mis jätab rohkem aega tööle, seejuures on pikenenud ka eluiga. Kuid just eluea märgatav kasv toob taas uusi kohustusi naistele, kes jäävad vanainimeste põhilisteks hooldajateks, kas siis kodus või hooldeasutuses. Seega on oluline vaadelda töötavate naiste hulga suurenemise kõrval ka seda, mis ametites naised on. Üks ilmekas näide ilmneb selles, et ebaproportsionaalselt suur hulk naisi on

suhteliselt madalalt tasustatud teenindussektoris, mille iseloomulikuks jooneks on hoolitsemine väga noorte ja vanade eest (Davie 2007: 234–235)

Niisiis oletab Davie, et meeste ja naiste religioossuse ebaproportsionaalsus võib suuresti peituda asjaolus, et naised on püha sfääriga nii füüsiliselt kui psüühiliselt lähemalt seotud kui mehed. Sest ka „…hilismodernses maailmas ilmneb pühadus elutsükli kõige kriitilisemates hetkedes, milledeks on sünd ja surm. Pühadus on jätkuvalt nähtaval kohal seoses raskete otsustega, mis seonduvad elu alguse ja lõpuga. [---] Moderniseerumisprotsessi käigus on nii sünd kui surm meditsiinistunud, kuid ikkagi on need, kes surija kõrval istuvad, tõenäolisemalt naised kui mehed, seda ka juhul, kui neile selle eest makstakse" (Davie 2007: 235).

Seega võib näha naise religioossete ja sotsiaalsete rollide (ema, vanaema, perenaine) järjepidevust. Naistele, kelle elu keskmes on hoolitsemine laste ja pere eest, on omane perekeskne religioon. Kodune religioon on ala, kus mure elu, kannatuse ja surma pärast personaliseeritakse, sellega on seotud konkreetsete, enamasti armastatud inimeste elud, kannatused, surmad. (Serena 1992, ref Keinänen 1999: 159) Perekesksus, lähedaste käekäigu pärast muretsemine ning selle eest vastutuse tajumine iseloomustab hästi ka komi naiste usku ja religioosset praktikat. Naiste juttudest ilmneb, et nad tunnetavad usku meediumina, mis võimaldab neil saada suuremat kontrolli pereliikmetega toimuva üle, neid kaitsta ning tagada nende heaolu (vt foto18).

Naine on ju ikkagi kodukolde hoidja. Ja ma arvan, et seetõttu, et ta on hoidja, ta justkui palub alati tihedamini Jumala abi, et Jumal aitaks. Oletame, peret hoida, kaitsta lapsukesi haiguste eest, et seal mehega oleks kõik hästi, ikkagi naine tunneb endal sellist, noh, vastutust ja pöördub alati justkui abi saamiseks Jumala poole. Ja võib-olla sellepärast naised käivadki tihedamini kirikus. N, ~40, VM 2007, Kulömdin.

Ilmselt midagi taolist [mingi kõrgem jõud] *on tõepoolest olemas, aga igal juhul ristitud lapsed, sa tunned, et nad on enam-vähem kaitstud sellisest halbade inimeste mõju eest.* N, 37, VM 2007, Kulömdin.

Ma ei tea, naistele ilmselt rohkem… tahavad, et muutuks paremaks perekonnas või midagi selles laadis. Mis meestele tarvis on – võtsid viina ja kõik. N, 56, VM 2008, Mõs.

Vot ükskord, teinekord tulin ja enam ma ei suutnud, seesamune, et ma pühapäeval ei läheks. Seejärel ütlesin ma mehele, ma räägin, et teie jooge, jooge mida tahate,

Ma räägin, et 6 päeva teie jaoks, üks päev minu jaoks. Ja seesamune mees ei olnud vastu. Vot. Ja pärast vaatan – mees jättis joomise maha ja kõik ja justkui, ja justkui selline (kõkutab naerda). N, ~52, VM 2007, Kulömdin.

Isa lebas haiglas. Tulen ja vaatan – nagu poleks mingeid kirikupühi. Aga laual seisab tass teega ja šangid[50] *on taldrikul. Mina sisenen, mõtlen – miks? Mul isa lebas haiglas peaaegu surnuna. Alles siis, kui me kodust ära sõitsime, tuli mulle meelde. Küsin emalt – miks teil need laual seisavad? Mõtlesin, et äkki on mingi kirikupüha tulemas. Siis tuli meelde, et isa on haiglas.*

Ema pani?

Jah. Ta on meil peres, kes enam-vähem teab. Sõitsin teel ja tuli meelde, et varem oli ka niimoodi, et vanaema pani, kui keegi sugulastest või keegi muu oli haige. M, 33, Leete VM 1998, Kulömdin.

Kirikus käimine on naistele ka sotsiaalse suhtluse võimalus ning arvatavasti võib seda aspekti kirikus käimise põhjusena küllaltki oluliseks pidada. Jeanne Kormina (2004: 37) on osutanud, et „kirik annab võimaluse sotsiaalsest elust aktiivselt osa võtta, mis on eriti oluline nõrga sotsiaalse positsiooniga inimestele". Pühapäevakooli kogunemistel osalemine võib olla meeldivaks vahelduseks kodustele askeldustele, kui puuduvad muud väljundid seltskondlikuks tegevuseks (ja külaelus ei pruugi neid kuigi palju olla). Nii võib nendel kogunemistel näha, kuidas enne preestri tulekut jagavad naised omavahel innukalt külauudiseid ning ka vaimuliku juhitud koosistumise jooksul tuleb naiste eestvõttel aeg-ajalt kõne alla mõni kohaliku elu huvipakkuvam seik.

Alguses Serjoža mul pahandas ja pahandas, et iga päev jooksed sa ringi siin ja seal, siin ja seal. No kuule, kallikene, räägin mina, ma annan teile 6 päeva, perekonnale, aga andke mullè üks päev. [---] *Aga nüüd juba jätan ma ühe päeva koju* (naerab). *Peaaegu iga päev tulen siia kirikusse.* N, ~52, VM 2007, Kulömdin.

Siin võib ka juttu ajada, siin saadakse nii sinust aru kui ka sina mõistad teisi. N, ~52, VM 2007, Kulömdin.

Kui kuulata, kuidas naised usust ja uskumisest räägivad, on selge, et see pakub mitmetele neist märkimisväärseid emotsionaalseid ja isegi füüsilisi elamusi.

[50] šangid – kokurgid, traditsioonilised ahjus valmistatavad täidisega või täidiseta nisujahust küpsised (valmistamist vt nt Ariste 2006: 188–189; Tšudova 2008: 114–115; 2009: 25–27).

Usku elatakse läbi, seda aistitakse kogu kehaga. Usust rääkimist saadab vahel elav žestikuleerimine, misläbi püütakse edasi anda usust saadavat ülevat, tavapärasest hoopis teiselaadset kogemust.

Nopin kartuleid ja olen jälle haige. Vererõhk langeb, süda, on vaja juua kangemat kohvi, on vaja juua kangemat teed ja pärast seda justkui elustun. Justkui hakkab südamel kergem. Aga ainult tsipakene. Aga kui ma lähen kirikusse, hakkab mul palju parem. Kirik justkui elustab. See on tõsi. N, ~71, VM 2008, Kulömdin.

Aga mina armastan ju kirikut. Ma armastan seda jõudu. Väga armastan. Mulle meeldib see vaimne jõud. Ilma vaimujõuta ei ole mingit kasu, mitte midagi ei ole. Südamega... kui mul on öösel halb, panen ikoonid siia peale [näitab rinnale]*, vot, asetan ikoonid niimoodi ja seejärel...* [telefon heliseb, jutt jääb pooleli] N, ~ 71, VM 2008, Kulömdin.

Sa jõuad ise usuni Jumalasse südame abil, keegi meid ei juhtinud, ei vedanud meid kirikusse, meie jalad ise läksid. Ise läksid. Mind viisid jalad, kui ma puutusin kokku selliste asjadega, mida ei saa.... et mitte kaotada mõistust. Mu jalad ise läksid. Ja ise ma tahtsin nii väga kirikus laulda, ma tahtsin nii väga kirikus laulda. Mul oli selline vajadus, et kui ma kirikus ei laula, siis ma ilmselt lähen hulluks. N, ~40, VM 2007, Kulömdin.

Et praegune preester on Kulömdini kirikus tegutsenud alles lühikest aega, on tema jaoks üks olulisemaid ülesandeid koguduse suurendamine. Et inimesed üldse kirikusse tuleksid, on ta valmis tegema ka mõningaid mööndusi. Vene Õigeusu Kiriku sotsiaalse strateegia osaks on preestri ja koguduse heade suhete soosimine. Sellest on tingitud kriitikast hoolimata suhteliselt vähene surve koguduse (nais)liikmete mittekanoonilistele arusaamadele õigeusust. Et sellele lisandub ka ajaloolistest asjaoludest tulenev positsioon, tunnevadki naised end üsna vabalt otsustamaks, mis neile paremini sobib – kas lähtumine traditsioonilistest teadmistest või preestri õpetusest.

Tulles tagasi selle alapeatüki alguses viidatud küsimuse juurde – kas naised on religioossemad seepärast, kes nad on, või seepärast, mida nad teevad –, võib öelda, et komi naised ise tajuvad oma religioossuse põhjusena just nimelt oma olemust. Naisi üldiselt ja iseennast naisena peetakse meestega võrreldes nii füüsiliselt kui psüühiliselt nõrgemaks ja kaitsetumaks ning sellest tuleneb suurem vajadus usu järele. Teisalt tundub minule uurijana, et vähem tähtsad pole siiski ka tegevused, mille eest naised vastutavad ja millega nad on traditsiooniliselt seotud – neist olulisim on hoolitsemine perekonna heaolu eest. Need kaks aspekti on niisiis tihedasti põimunud ning küsimus, kas seejuures on tähtsam olemus või kasvatus, on tegelikult liialt lihtsustatud ja tarbetult dihhotomiseeriv, millele osutab ka Davie (2007: 234).

3.3.3. Tähelepanekuid meeste usklikkusest

Lõpuks vaatlen lühidalt komi meeste suhet religiooniga ning seda, kuidas peletavad Kulömdini rajooni inimesed meeste vähest religioossust, võrreldes naiste omaga. Võib öelda, et nii mehed kui naised tõlgendavad viimast asjaolu sarnaselt ja suuremate variatsioonideta. Üldiselt jääb välitöömaterjalide põhjal mulje, et eksplitsiitset usklikkust ning kirikus käimist ei peeta „mehelikuks". Seda tajutakse teatava nõrkuse või abituse tunnistamisena ning seega naiselikuna.

Nüüd on lubatud, nad [mehed] *ei karda* [kirikus käia]*. Varem oli keelatud ja juhtus, et lähevad. Nad olid spetsiaalsetes majades ja niikuinii uskusid. Läksid mingisugusesse spetsiaalsesse majja ja palvetasid, vot, aga praegu ju... tollal ju kardeti ja kui ei oleks kardetud, siis poleks kirikut ju kinni pandud.* M, 70, VM 2008, Mõs.

Ja vot, õletame, ükskord ma rääkisin sellise inimesega, et miks sa kirikusse ei või minna ja ilmnes, et tal oli selline arvamus, et, meestel on selline arvamus, et kirikusse minnakse alles viimases staadiumis, kui sa enam ise midagi ei suuda. [...] *Vot, ta räägib – kirikus käivad nõrgukesed.* Kulömdini preestri naine, ~34, VM 2007.

Noh ja veel ilmselt mehed on tugevad isiksused, tugev isiksus tahab ise kõike saavutada. Tal ei ole kedagi vaja, Jumal ei ole talle vajalik. Tema ise. Vot. N, 42, VM 2008, Kulömdin.

Uljanovos käib vähe rahvast. Käiakse, aga rohkem huvi pärast. Ja peamiselt, mõ arvan, et needsamad naised tassivad mehi. Sellepärast, et mehed on roolis ja veavad neid sinna ja tagasi. Aga ise valvavad autot (naerab). M, 47, VM 2007, Suur-Kužba.

Kuid seda, et mehed harva kirikus käivad, ei mõisteta tingimata nii, et nad ei usu. Pigem leitakse, et nende uskumise laad lihtsalt erineb naiste omast, jäädes varjatumaks. Võimalik, et see on seotud ka 1. peatüki lõpus nenditud

asjaoluga, et ateistliku riigikorra ajal oli meestel, kes puutusid tihedamalt kokku võimuesindajatega, tugevam surve usust loobuda või seda vähemasti salajas hoida.

Kuidas erinevad mehe ja naise rollid usu säilimisel?

No te peate silmas, et naised ilmselt jäid nagu rohkem ustavaks kristlusele, vanaemad ja..., aga meeste seas ilmselt... Aga igal juhul ma ei arva, et sõdurid Suures Isamaasõjas viskasid ära need palved, mis naised või emad neile peale panid, noh, kui saatsid neid rindele. Vot. Mõnikord ema mul veel hiljuti meenutas, et vanaisa, minu vanaisa käis kogu sõja läbi ja praktiliselt kordagi haavata saamata. Haavata saamata. Ja ema ütles nii, et jätkus neid vanemate palveid, sest tema ema ja isa olid väga usklikud inimesed. Vot. No vot. Võibolla mehed ei afišeerinud seda kunagi kuidagi, aga ma ei tea. N, 37, VM 2007, Kulömdin.

Välitöömaterjalid annavad tunnistust sellest, et mehed lähtuvad oma igapäevaelus mingitest religioossetest arusaamadest samavõrd kui naisedki. Kuid erinevalt naistest ei tule meeste puhul välja usu roll lähedaste heaolu tagamisel. Pigem on mingite religioossete teadmiste kasutamine seotud isikliku edu kindlustamisega.

Pärast Klavdia Jegorjevna lahkumist avaldasid Volodja ja Ženja nördimust selle üle, et too memm üldse siin ringi siiberdas. Et pole hea, kui võõrad [jahi]*saaki näevad, kas siis kurja silma pärast või üleüldse, lihtsalt seetõttu, et nii pole ette nähtud.*[51] Leete välitööpäevik 2008, Kulömdin.

M1 (41): *Kui mina jahile läksin, siis vanaema ütles, et kui ma kohale jõuan, siis enne jahi algust ütleksin, et minu vanaisa ühineks minuga ja näitaks mulle. Et ta tooks mulle teele linnu või looma.*

M2 (68): *Just, et ta tooks tee peale.* [---] *Mõnikord väsid metsas ära, ei jõua enam. Siis sa ei räägi, aga mõtled: „Vanemad, aidake mind, jumala pärast!" Igal jahimehel on oma, olgugi, et ta ei ütle välja, aga on tunda, et tal on justkui kergem.* EA 239: 229, Leete 1996; vt ka Lipin ja Leete 2000: 84.

Meeste traditsioonilise tegevusala jahipidamise ja kristlusest rohkem kõrvale jääva rahvausulise maailmapildi tugevam seotus, mille kohta viimase kolme aasta välitöödel kinnitust saime, on ilmnenud ka varasemates uurimustes (vt nt

[51] Pere meesliikmed olid just jahilt saabunud ning sauna juures kitkuti laanepüüsid.

Sidorov 1997 [1928]; Konakov 1983; 2001; 2003).

Komi meeste praeguse avaliku usulise käitumise kohta on erinevatel põhjustel andmeid vähem kui naiste kohta. Peamiseks põhjuseks on kirikuga seotud usuelu, milles naised osalevad meestega võrreldes oluliselt rohkem. Peaaegu kõik, kes kirikuelust aktiivselt osa võtavad, on naised.

Kuna naisi tegutseb kohalikul religioossel maastikul palju, on neil keerukam väita, et neil usuga asja pole. Mehi avalikus usuelus eriti pole, nii on neid ka sellel teemal intervjueerimiseks raskem leida.

Samuti on naised altimad religioonist rääkima ja seejuures just oma rollist selles – kui küsida meeste ja naiste kohta, hakatakse rääkima ikka eeskätt naistest.

Meeste rolli kirjeldamine on keerukam ka seetõttu, et nendega sel teemal arutledes on nad tõrksad oma seisukohti sügavuti ja paljusõnaliselt avama. Oluliseks aspektiks on seejuures kindlasti kohaliku isiksusekuvandi stereotüübid – pikemalt usuteemadel arutlemine ei käi kokku kujutlusega mehest ning mehel justkui ei passigi väga kirikusse minna ning oma usku eksponeerida. Ja kuigi kirikulised naised arvavad, et usk ei tohi ainult südames olla, vaid peaks avalduma õigeusu konventsionaalsete reeglite järgimises, ei hooli mehed sellest ilmselt kuigivõrd.

Kulömdini rajooni komi naiste ja meeste usklikkus on tähelepanuväärselt erinev. Naiste usk on rohkem kooskõlas õigeusu preestrite vahendatud ametliku religioossuse nõuetega – naised käivad rohkem kirikus ja palvetavad regulaarsemalt. Teisalt hoolitsevad naised ka koduse religioosse sfääri eest. Naiste usu avalikum iseloom tähendab sedagi, et nad peavadki oma usku rohkem manifesteerima. Meeste varjatuma usu puhul on raskem üheselt mõista, kes neist üldse on usklikud. Vestluskaaslane võib vahel väljendada oma ateistlikke eelistusi, ent teistes olukordades jääb tema käitumisest üsna religioosne mulje.

Peab tõdema, et usumuutuste suundumused nõukogudejärgses komi külas on siiani üsnagi ebaselged. Kulömdini rajoonis on õigeusk olnud oma ametliku positsioonide taastamisel küll edukam kui teised kristlikud usutunnistused oma leviku algatamisel, ent kirikuga seotud usuelu haarab siiski üsna väikest inimeste hulka. Samas on komi naiste avalikumad usulised pürgimused teatud kultuurilises tasakaalus meeste usu varjatumate ja ebaselgemate ilmingutega.

Kokkuvõte

Pärast Nõukogude Liidu kokkuvarisemist on Venemaa Föderatsioon üldiselt ja selle osad vajanud enesemääratlemises järjepidevuse sümboleid. Selles on viimase kahekümne aasta jooksul nii poliitilises kui populaarses avalikus diskursuses ühe kesksetest kohtadest omandanud Vene Õigeusu Kirik. Venemaal omistatakse religioonile lisaks selle ja teispoolse maailma vahendamisele ning inimeste hingeliste vajaduste rahuldamisele teinegi oluline sotsiaalne roll – usku nähakse kesksena rahvusliku identiteedi loomisel ning kultuuri hoidmisel.

Rahvalikus õigeusus pole kirik ainus ega ka tähtsaim koht, kus inimesed oma usku väljendavad. Kommunistliku riigikorra aastakümneid kestnud aktiivse usuvastase võitluse järel on kogukondlikult hoitud rahvateadmised, mis võivad küll suuresti erineda kiriklikust doktriinist, ehk olulisemadki kui ametliku õigeusu õpetus. Kui viimane tahab rangelt määratleda, milline on „õige" usk ning keda ja milliste parameetrite kohaselt pidada „tõeliseks" usklikuks ja keda mitte, siis rahvausus pole need kategooriad nii selgete piiridega.

Rahvausu konkreetne, käegakatsutav ja praktiline iseloom on Kiriku ja rahva selle konflikti peamiseks põhjuseks, mis puudutab õiget käitumist pühades paikades ja pühadel sündmustel. Just asisus ja praktilisus teevadki rahvausust inimeste jaoks kasuliku ja mõtteka maailmatajumise ja -tõlgendamise viisi.

Kui Kirik näeb religiooni esmast eesmärki individuaalses pääsemises, siis tavainimeste silmis peaks religioon pigem aitama kaitsta nende lähedasi ning edendama kogukondlikke suhteid. Ühise uskumuskompleksi järgimine kogukonnas suurendab sotsiaalset sidusust ja kokkukuuluvustunnet.

Vesteldes Komi Vabariigi Kulömdini rajooni komidega, tulevad üsna tihti esile tüüpilisusele omased näitajad. Ennast ja oma lähedasi esitletakse *tavaliste* külainimestena, kellele on iseloomulikud igasugused keskmised karakteristikud ja

kes kogukonna arusaamadest lähtudes esindavad *õiget* ja *tavapärast* eluviisi.

Ehkki komid mõistavad oma tavalisust peituvat mitmesugustes omadustes, on see vaiksel, ent sügavalt juurdunud viisil seotud õigeusklikkusega. Religiooni ei paigutata enamasti mingisse eraldiseisvasse sfääri, ka ei tõuse ta teiste elu aspektide seast otseselt esile. Ometi kuulub (rahvalik) õigeusk kindlalt sellesse praktiliste teadmiste, oskuste ja käitumisjuhiste kompleksi, millest inimesed oma igapäevaelus lähtuvad. Komide usk ei ole kindlakujulise vormiga, pigem ilmneb argitegevustes ning avaldub maailmavaatena inimestevahelises suhtluses.

Mitmesugused külakogukonnale üldiselt iseloomulikud tunnused ei pruugi kehtida konkreetse inimese puhul, ometi defineerib ta ennast või *tavalist* ja *normaalset* nende kaudu. See tähendab, et mõtteka maailmakäsitlusena näevad õigeusku ka need, kes end otsesõnu usklikuks ei pea.

Niimoodi on õigeusu kommete järgimine ja pühade tähistamine ning õigeusu traditsiooniga seotud arusaamad maailma asjadest inimeste jaoks osa sellest, mida Geertz nimetab argitarkuseks.

Nii Kulömdini õigeusu preestri kui ka tavainimeste arvates on vaja *osata* uskuda. Küll aga lähevad nende kahe poole arusaamad sageli lahku selles, milles seisneb *õigesti* uskumine ja kellel on selles küsimuses suurem autoriteet – noorel preestril või vanadel naistel, kes on olnud õigeusu hoidjateks kogu nõukogude aja vältel.

Ka preester ise tajub ajuti küllaltki teravalt vähest avaliku elu institutsioonide ning kogudusepoolset tunnustamist. Inimesed on harjunud ilma vaimulikuta hakkama saama ning pigem on preestri olemasolu uus situatsioon, millega kohaneda – preestri ja kogukonna vahel puudub sisuline dialoog. Tõeline mõju on vaimulikul vaid väikesearvulisele usklike tuumikule, kelle hulgas on palju on uusi usklikke, kes on jõudnud usu juurde suhteliselt hiljuti ja kelle usulises käitumises on olulisel kohal just kirikus käimine.

Saab isegi väita, et praeguses sotsiaalses reaalsuses komi külas polegi preester tegelikult kuigi oluline, tal on peaasjalikult ehk märgiline tähendus. Samas on ta ametis olnud alles lühikest aega ning võib oletada, et järjekindlalt ja aktiivselt tegutsedes saavutab preester tulevikus kindlama ja mõjukama sotsiaalse staatuse. Seda soodustab kahtlemata asjaolu, et üldine poliitiline ja ühiskondlik diskursus suhtuvad Vene Õigeusu Kirikusse enamasti väga positiivselt.

Nõukogude perioodil hävitati Komimaal õigeusu ametlik religioosne struktuur peaaegu täielikult. Kulömdini rajoonis polnud nõukogude aja lõpuperioodil

ühtegi õigeusu vaimulikku ega tegutsevat kirikut. See omakorda tõi kaasa koduste usurituaalide tähtsustumise.

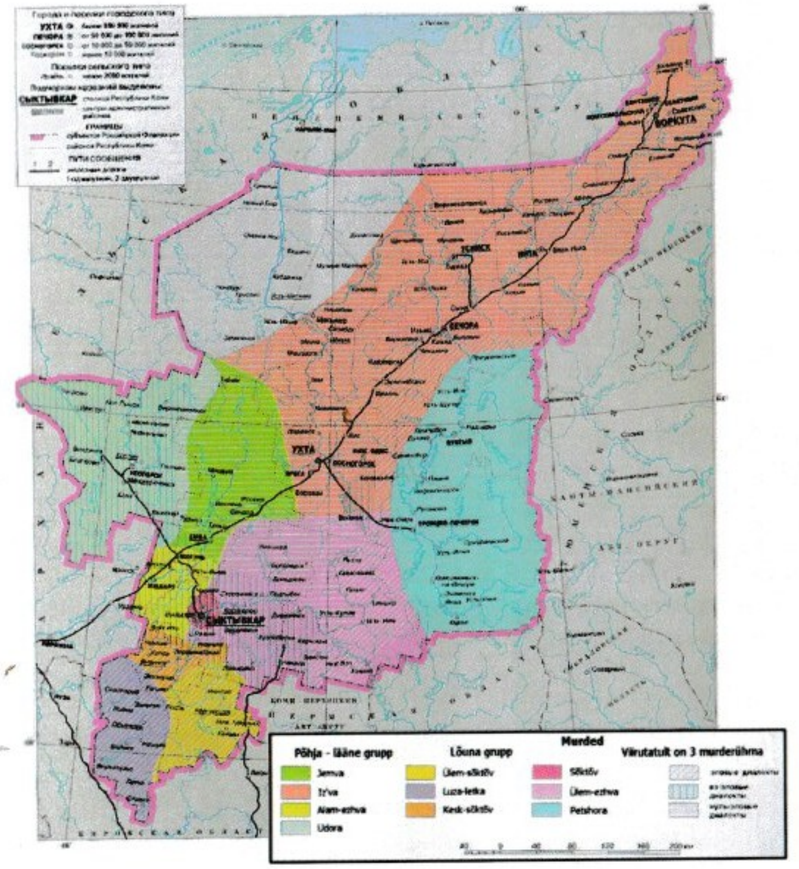
Sellega on seotud ka naiste rolli tähtsustumine usuelus. Vanad usklikud naised, kes preestrite puudumisel toimetasid vajalikke usurituaale, on kogukonnas endiselt tunnustatud religioossed eksperdid.

On näha naise religioossete ja sotsiaalsete rollide (ema, vanaema, perenaine) järjepidevust. Naistele, kelle elu keskmes on hoolitsemine laste ja pere eest, on omane perekeskne religioon. Perekesksus, lähedaste käekäigu pärast muretsemine ning selle eest vastutuse tajumine iseloomustab hästi ka komi naiste usku ja religioosset praktikat. Naiste juttudest ilmneb, et nad tunnetavad usku meediumina, mis võimaldab neile suuremat kontrolli pereliikmetega toimuva üle, neid kaitsta ning tagada nende heaolu. Teisalt aga võivad naised tunda, et nad ise on meestega võrreldes kaitsetumas, nõrgemas positsioonis ning usk toimib niisiis ka kompenseeriva ja jõudu andva vahendina. Samas ei ole naistele vähetähtis usust saadav isiklik emotsionaalne või isegi füüsiline elamus.

Meeste praegusaegne usuline käitumine jääb siin käsitletud materjalis naistega võrreldes varjatumaks. Ühelt poolt võib selle põhjusena näha reaalset usupraktikat – nii avalikus kui koduses sfääris on aktiivselt tegevad enamjaolt naised. Teisalt on see aga ilmselt seotud ka ettekujutustega soorollidest – sügavat avalikku religioossust ei peeta lihtsalt mehelikuks.

Õigeusu positsioon on muutunud viimase paarikümne aasta jooksul Venemaa avalikus sfääris tähelepanuväärseks. Komi külas on vene õigeusk institutsionaliseerunud ning Kulömdinis soodustab kohalik administratsioon õigeusu Kiriku tegevust. Kui Vene Õigeusu Kiriku avalik positsioon on Kulömdini rajoonis suhteliselt tugev, siis keerukam ning mitmekesisem on läbisaamine kohaliku kogukonnaga. Moodustunud on aktiivne kirikuliste tuumik ning mitukümmend inimest käib jumalateenistustel iga nädal. Suurem osa Kulömdini piirkonna elanikest satub aga kirikusse harva või üldse mitte, samas ei eralda paljud neist ennast usust, vaid järgivad seda oma traditsiooniliste arusaamade kohaselt. Selle hajutatud usklike grupi suhe ametliku õigeusuga on küllaltki ambivalentne.

Oma uurimusega püüdsin selgitada komidele omaseks peetava vene õigeusu praegust positsiooni Komimaal ning konkreetsemalt Kulömdini rajoonis. Teisalt osutasin ka külakomide seas levinud arusaamade paljususele ning komplitseeritud kogukonnasisesele dialoogile usuküsimustes.



Lisa 1. *Komi murderühmade kaart*
(kaart võetud saidilt http://www.folklore.ee/rl/folkte/sugri/komi/pics/kkaart.htm).

Lisa 2. *Kulömdini rajooni kaart*

Foto 6. *Ristija Johannese kirik Mõsi külas. Esiplaanil mälestusmärk Suures Isamaasõjas langenu-tele.* Foto Art Leete 2008.

Foto 7. *Peetri ja Pauli kirik Kulömdini alevis.*
Foto Piret Koosa 2006.

Foto 8. *Kolmainu-Stefani mungaklooster Uljanovo külas.* Foto Piret Koosa 2007.

Foto 9. *Taastamise algusjärgus olev Ülestõusmise kirik Kulömdini alevis.* Foto Art Leete 2008.

Foto 10. *Jumalaema Uinumise (Uspenski) kirik Pomösdinis, kus praegu tegutseb meierei.* Foto Piret Koosa 2006.

Foto 11. *Haud Kulömdini alevi surnuaial. Ristile on jäetud tükk saia ja komm.* Foto Piret Koosa 2006.

Foto 12. *Haud Mõsi küla surnuaial. Ristile on asetatud teekruus.* Foto Art Leete 2008.

Foto 13. *Eine sugulaste haual. Kulömdini alev.* Foto Art Leete 2006.

Foto 14. *Perenaine on Võidupüha puhul äia mälestamiseks tema pildi ette asetanud tee ja küpsised. Külömdini alev.* Foto Art Leete 2007.

Foto 15. *Külömdini preester Aleksander Antonov koos naise Olgaga oma kodus.*
Foto Art Leete 2007.

Foto 16. *Mõned pühapäevakooli kogunemisel osalevad Külömdini naised.*
Foto Piret Koosa 2007.

Foto 17. *Endisest bussijaamast ümber ehitatud pühapäevakoolihoone Kulömdini kiriku juures.* Foto Piret Koosa 2008.

Foto 18. *Kaitseks halva eest on perenaine toauksele kriidiga ristimärgi joonistanud. Kulömdini alev,* Foto Art Leete 2007.

Foto 19. *Kulömdini preester esinemas Võidupüha miitingul Kulömdini alevis.* Foto Piret Koosa 2007.

Foto 20. *Preester õnnistab pärast pühapäevahommikust teenistust sisse koguduse liikme uut autot. Kulömdini alev.* Foto Piret Koosa 2008.

Foto 21. *Nii traditsiooniliste usuteadmiste kogukondlikult tunnustatud kandja kui ka aktiivne kirikuline Serafima Prokopjevna. Kulömdini alev.* Foto Art Leete 2008.

Foto 22. *Vanaemad on põhilised argieluliste religioossete teadmiste õpetajad perekonnas. Domna Petrovna oma lapselapse Aljošaga.* Foto Art Leete 2009.

Foto 23. *Domna Petrovna poja Vladimir Borissovitšiga.* Foto Art Leete 2008.

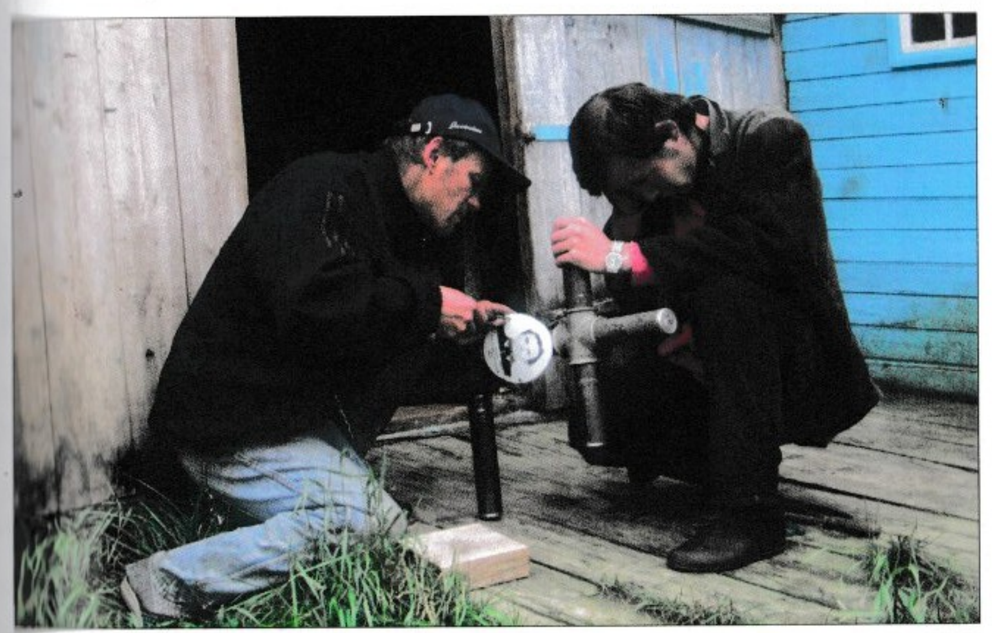
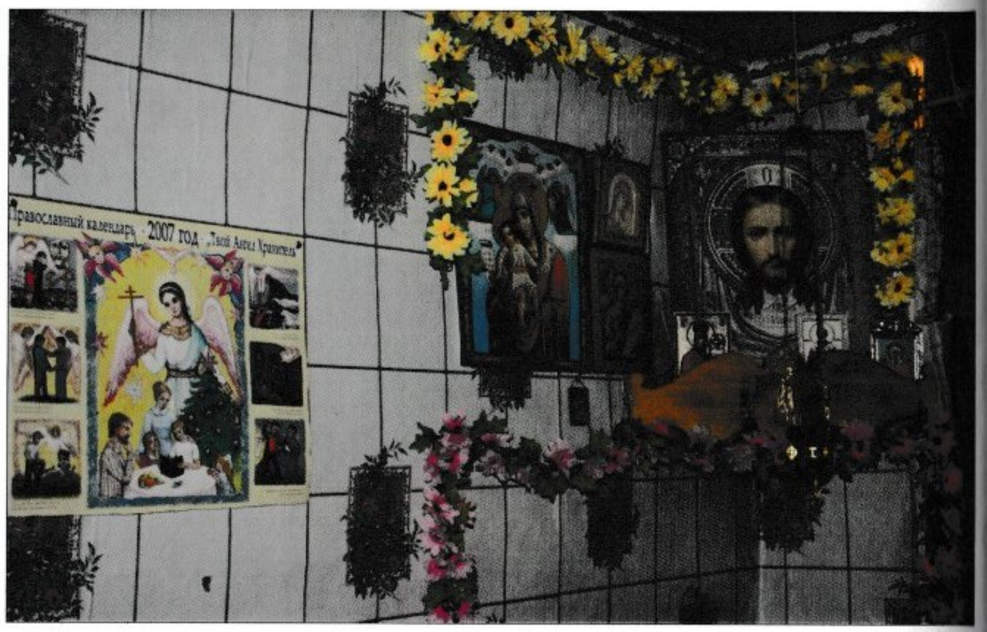


Foto 24. *Jevgeni Borissovitš valmistab koos poja Daniiliga risti isa hauale.* Foto Piret Koosa 2006.



Fotod 25 ja 26. *Ikooninurgad on üldlevinud õigeuskliku kuuluvuse väljenduseks nii aktiivsete kirikuliste kui kirikus mittekäivate külaelanike kodudes.* Fotod Art Leete 2008.

Kasutatud allikad ja kirjandus

Kasutatud allikad

EA - Eesti Rahva Muuseumi etnograafiline arhiiv:
EA 239, Leete 1996.

TAp - Eesti Rahva Muuseumi topograafiline arhiiv:
TAp 679, Aleksei Petersoni välitööpäevik 1976.
TAp 941, Art Leete välitööpäevik 2005.

VM 1998 – Art Leete 1998. aasta välitööde materjalid (autori valduses).
VM 2006 – 2006. aasta välitööde materjalid.
VM 2007 – 2007. aasta välitööde materjalid.
VM 2008 – 2008. aasta välitööde materjalid.
Art Leete välitööpäevik 2008 (autori valduses).
Art Leete välitööpäevik 2007 (autori valduses).

Internetiallikad

Komid: ***online*** = Komid. http://suri.ee/ (viimati vaadatud 18.01.2009).

Komimaa: ***online*** = Komimaa. http://www.folklore.ee/rl/folkte/sugri/komi/komaa.htm (viimati vaadatud 18.01.2009).

Maranafa: ***online*** = http://www.maranatha.org.ua/cnews/r/59613 (viimati vaadatud 10.03.2010).

Perepis': ***online*** = http://www.perepis2002.ru/index.html?id=17 (viimati vaadatud 02.02.2010).

Ust-Kulomi kultuur: *online* = Усть-Куломский район. Культура. http://www.ust-kulom.parma.ru/modules/about/article.php?articleid=3 (viimati vaadatud 11.01.2009).

Kasutatud kirjandus

Agadjanian, Alexander 2000. Russian Religion In Media Discourse. – *Religious Transition in Russia.* Ed. Matti Kotiranta. Helsinki: Kikimora Publications, 251–288.

Anttonen, Veikko 2004. Theory and Method in the Study of "Folk Religion". –*Temenos* 39–40 (2003–2004), 73–79.

Ariste, Paul 2005. *Komi rahvaluulet. I.* Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.

Ariste, Paul 2006. *Komi rahvaluulet. II.* Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.

Baženova, Nadežda 2004. Проект «Электронная библиотека на финно-угорских языках». http://www.finugor.ru/news/sob/kon_bazhenova.doc (viimati vaadatud 06.03.2010).

Belitser 1958 = Белицер, Вера Николаевна 1958. *Очерки по этнографии народов коми XIX – начало XX в.* ТИЭ, н.с., том XLV. Москва: Издательство Академии Наук СССР.

Biolsi, Thomas, Larry J. Zimmerman 1997. Introduction. – *Indians and Anthropologists.* Ed. Thomas Biolsi, Larry J. Zimmerman. Tucson: University of Arizona Press, 5–23.

Bowie, Fiona 2006. *The Anthropology of Religion.* Malden (Mass.) [etc.]: Blackwell.

Bowen, John Richard 2005. *Religions in practice: an approach to the anthropology of religion.* Boston [etc.]: Pearson/Allyn and Bacon.

Chuvyurov, Alexander 2002. To the Problem of Verification of the Materials of Ethnographical and Folkloristic Research (on the Basis of Research Materials on Komi Priestless Old Believers). – *Pro Ethnologia* 13, 89–102.

Chuvyurov, Alexander, Smirnova, Olga 2003. Confessional factor in the ethno-cultural processes of the Upper-Vychegda Komi. – *Pro Ethnologia* 15, 169–196.

Clarke, Jonathan, Reid, Duncan 2007. Orthodoxy and the New Russia. – *Religion in Eastern Europe* XXVII, 2, 13–21.

Clifford, James 1986. On Ethnographic Allegory. – *Writing culture. The Poetics and Politics of Ethnography.* Ed. James Clifford, George E. Marcus. Berkely [etc.]: University of California Press, 98–121.

Davie, Grace 2007. *The sociology of religion.* Los Angeles [etc.]: Sage.

Dragadze, Tamara 1993. The Domestication of Religion Under Soviet Communism. – *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice.* Ed. Chris M. Hann. London: Routledge, 148–156.

Dundes, Alan 2002. *Kes on rahvas? Valik esseid folkloristikast*. Tallinn: Varrak.

Durkheim, Emile 1995 [1912]. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York [etc]: The Free Press.

Fabian, Johannes 2001. Ethnographic Objectivity: From Rigor to Vigor. – *Anthropology with an Attitude. Critical Essays*. Ed. Mieke Bal, Hent de Vries. Stanford: Stanford University Press, 11–32.

Fryer, Paul 1998. Including Indigenous Culture and Language in Higher Education: The Case of the Komi Republic. – *Bicultural Education in the North: Ways of Preserving and Enhancing Indigenous Peoples' Languages and Traditional Knowledge.* Ed. Erich Kasten. Münster: Waxmann Verlag, 59–75. http://www.siberian-studies.org/publications/PDF/befryer.pdf (viimati vaadatud 06.03.2010).

Gagarin 1978 = Гагарин Юрий Васильевич 1978. *История религии и атеизма народа коми.* Москва: Наука.

Geertz, Clifford 2001 [1973]. *The Interpretation of Cultures: selected essays*. New York: Basic Books.

Geertz, Clifford 1990. Religioon kui kultuurisüsteem. – *Akadeemia* II, 2301–2328.

Geertz, Clifford 2003. Omakandi tarkus. Esseid tõlgendavast antropoloogiast. Tallinn: Varrak.

Gross, Toomas 2008. Religiooniantropoloogia. – *Keel ja Kirjandus* 8–9, 641–653.

Hausenberg, Anu-Reet 1970. Jällenägemiseni, Komimaa! – *Saaremaast Sa- jaanideni ja kaugemalegi*. Koost Aino Valmet, Paula Palmeos, Juhan Peegel. Tallinn: Valgus, 176–188.

Heikkinen, Kaija 2000. Women's Traditions Transforming the Institutionalized Culture in Russia. – *Traditions of Belief In Everyday Life.* Ed. Tuija Hovi, Anne Puuronen. Åbo: Åbo Akademi, 139–159.

Heino, Harri 2000. What Is Unique In Russian Religious Life. – *Religious Transition in Russia.* Ed. Matti Kotiranta. Helsinki: Kikimora Publications, 289–304.

Hicks, David 1999. Introduction. – *Ritual and Belief: Readings in the Anthropology of Religion.* Ed. David Hicks. Boston [etc.]: McGraw-Hill College, xvii-xxv.

Holmberg, Uno 1914. Permalaisten uskonto. Suomensuvun uskonnot IV. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.

Iljina, Uljašev 2009 = Ильина Ирина В., Уляшев Олег И. 2009. *Мужчина и женщина в традиционной культуре коми*. Сыктывкар: Институт языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН.

Jaanits, Jaanika 2008. *Komide argielu muutused pärast nõukogude perioodi*. Bakalaureusetöö. (Käsikiri Tartu Ülikooli etnoloogia osakonnas.)

Judina 2005 = Юдина Н. А. 2005. *Русские обычаи и обряды*. Москва: Вече.

Jääts, Indrek 2001. Komi Nationalism and Orthodox Christianity in the 19th and Early 20th Centuries. – *Pro Ethnologia* 12, 63–76.

Jääts, Indrek 2005. *Etnilised protsessid Vene impeeriumi siseperifeerias 1801–1904. Komi rahvusluse sünd.* Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Keinänen, Marja-Liisa 1999. Some Remarks on Women's Religious Traditionalism in the Rural Soviet Karelia. – *Studies in Folklore And Popular Religion* 2, 153–171.

Keinänen, Marja-Liisa 2000. "Grannyhood" (*babusjnitjestvo*) as empowerment. The ritual roles of a Karelian "Granny". – *Congressus Nonus Internationalis Fenno-Ugristrarum. 7.–13.8.2000 Tartu.* Pars III. *Summaria acroasium in sectionibus et symposiis factarum. Folkloristica & Ethnologia. Litteratura. Archaeologia & Anthropologia & Genetica*. Tartu, 137.

Komi Mythology 2003. Ed. Vladimir Napolskikh, Anna-Leena Siikala, Mihály Hoppal. Budapest: Akadémiai Kiadó, Helsinki: Finnish Literature Society.

Konakov 2001 = Конаков, Николай **Д. 2001.** Религиозное мировоззрение промыслового населения народа коми. – *Христианство и язычество народа коми*. Ред. Н. Д. Конаков. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 196–228.

Konakov, Nikolai D. 2003a. Komi-Zyryans. – *Komi Mythology.* Ed. Vladimir Napolskikh, Anna-Leena Siikala, Mihály Hoppal. Budapest: Akadémiai Kiadó, Helsinki: Finnish Literature Society, 15–22.

Konakov, Nikolai D. 2003b. Vęrsa. – *Komi Mythology*. Ed. Vladimir Napolskikh, Anna-Leena Siikala, Mihály Hoppal. Budapest: Akadémiai Kiadó, Helsinki: Finnish Literature Society, 340–345.

Konakov 2004 = Конаков, Николай Д. 2004. Календарная обрядность коми. – *Зырянский мир. Очерки о традиционной культуре коми народа.* Сыктывкар: Коми книжное издательство, 322-340.

Konakov, Šabajev 2007 = Конаков, Николай Д., Юрий **П. Шабаев 2007.** История этнографического изучения народов коми. – *Очерки по истории изучения этнографии коми*. Сыктывкар: Кола, 3–44.

Kormina, Jeanne 2004. Pilgrims, Priest and Local Religion in Contemporary Russia: Contested Religious Discourses. – *Folklore: An electronic Journal of Folklore.* Vol. 28, 25–40.

Korobov 2009: *online* = Коробов, Павел 2009. Религиозная миссия невыполнима. http://www.kommersant.ru/doc-y.aspx?DocsID=1284628 (viimati vaadatud 14.03.2010).

Krindatch, Alexey D. 2004. Patterns of Religious Change in Postsoviet Russia: Major Trends from 1998 to 2003. – *Religion, State and Society* 32 (2), 115–136.

Kuznetsov 2003: *online* = Kuznetsov, Nikolai 2003. *Etniline nihilism versus etnotsentrism. Komi keele olevik ja tulevik.* http://www.sirvilauad.ee/?q=node/148 (viimati vaadatud 25.12.2008).

Kuznetsov, Nikolay 2009. The Role of Pop Music and Other Phenomena of Modern Culture in the Preservation of Komi Language. – *Folklore: An electronic Journal of Folklore* 41, 119–130.

Kääriäinen, Kimmo, Dmitri Furman 2000. Religiosity in Russia in the 1990s. – *Religious Transition in Russia.* Ed. Matti Kotiranta. Helsinki: Kikimora Publications, 28–75.

Leete, Art 2007. Jahimehe koer ja feng shui. – *Vikerkaar* 4–5, 111–120.

Leete, Art 2008a. Silent Continuity and Confusing Changes: Notes about Religion in Contemporary Komi Oral Narratives. – *Семиозис и культура.* Ред. И. Е. Фадеева. Сыктывкар: Издательство Коми государственного педагогического института, 143–148.

Leete, Art 2008b. Komid ja mets. – *Looduskaitsealaseid töid.* Toim B Peensoo, I Hiiesalu. Tartu: Tartu Üliõpilaste Looduskaitsering, 51–59.

Limerov, Pavel 2003. Christian images in Komi mythology. – *Komi Mythology.* Ed. Vladimir Napolskikh, Anna-Leena Siikala, Mihály Hoppal. Budapest: Akadémiai Kiadó, Helsinki: Finnish Literature Society, 63–65.

Limerov 2008 = Лимеров, Павел Ф. 2008. Зырянский апостол: к постановке проблемы. – *Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера.* Поморские чтения по семиотике культуры. Выпуск 3. Сост. Н. М. Теребихин, А. О. Подоплёкин, П. С. Журавлёв; ред. Н. М. Теребихин. Архангельск: Поморский университет, 169–179.

Lipin, Vladimir, Leete, Art 2000. Komi Hunter Ethics at the End of the 20th Century. – *Cultural Identity of Arctic Peoples. Arctic Studies* 4. *Pro Ethnologia* 10, 77–85.

Lunkin 2010: online = Лункин, Роман 2010. Православие вне закона. Россия радикально меняет систему государственно-конфессиональных отношений? http://www.portal-credo.ru/site/?act=comment&id=1722) (viimati vaadatud 14.03.2010).

Markova 2009: online = Маркова, Анастасия 2009. Коми народ не нашел денег на возведение памятника букве «Ӧ». http://www.komiinform.ru/news/59820/ (viimati vaadatud 14.03.2010).

Makarova 2006 = Макарова, В. Ю. 2006. «…Он хотя и выпивает, но не упивается»: отношение крестьян к пьянству священников. – *Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии.* Под. ред. Ж. В. Корминой, А. А. Панченко, С. А. Штыркова. Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге. *Studia Ethnologica*, вып. 3, 70–85.

Matsuk 2004 = Мацук, Михаил А. 2004. Религиозная ситуация в Республике Коми. – *История Коми с древнейших времен до конца XX века.* Том второй. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 690–693.

Mitrofanova, Anastasia 2003. Fundamentalism and Politicization of Religion in Russian Orthodoxy. – *Religion in a Changing Europe: Between Pluralism and Fundamentalism: Selected Problems.* Toim. Maria Marczewska-Rytko. Lublin: Maria Curie-Skłodowska University Press, 127–142.

Mitrohhin 2006 = Митрохин, Николай 2006. *Русская православная церьков: современное состояние и актуальные проблемы.* Москва: Новое литературное обозрение.

Munson, Ziad 2007. When a Funeral Isn't Just a Funeral: The Layered Meaning of Everyday Action. – *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives.* Ed. Nancy T. Ammerman. Oxford University Press, 121–135.

Nesanelis 2001a = Несанелис, Дмитрий А. 2001. Святитель Стефан Пермский в отечественной историографии. – *Христианство и язычество народа Коми.* Ред. Н. Д. Конаков. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 3–11.

Nesanelis 2001b = Несанелис, Дмитрий А. 2001. По следам Стефана Пермского. – *Христианство и язычество народа Коми.* Ред. Николай Д. Конаков. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 123–126.

Pace, Enzo 2007. Religion as Communication: The Changing Shape of Catholicism in Europe. – *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives.* Ed. Nancy T. Ammerman. Oxford University Press, 37–49.

Pantšenko 2002 = Панченко, Александр А. 2002. *Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект.* М: ОГИ.

Panchenko, Alexander 2004. New Religious Movements and the Study of Folklore: The Russian Case. – *Folklore: An electronic Journal of Folklore* 28, 111–128.

Panjukov 1999 = Панюков, Анатолий В. 1999. К проблеме «коми язык и язык коми»: «Кыдъя роч». – *Финно-угорские народы: проблемы этнической и языковкой идентификации.* Сыктывкар: Издательство Коми научного центра, 51–53.

Pitirim 1996 = Епископ Питирим Сыктывкарский и Воркутинский 1996. Восстановление самостоятельной епархии и возрождение православной жизни на территории Коми края к 1996 году. – *Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры.* Том I. Сыктывкар: Коми научный центр УрО РАН, 28–33.

Popov 1874 = Попов, Клавдий А. 1874. *Зыряне и зырянский край* / сочинение Клавдия Попова; под ред. Н. А. Попова. – Москва : [Изд. Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии]. – (Труды этнографического отдела; Кн. 3, вып. 2). http://www.nbrkomi.ru/content/books/zir_i_z_kr.pdf (viimati vaadatud 26. 02. 2010)

Pravoslavnyj kalendar' 2006 = *Православный календарь на 2007 год женский.* Москва: Благо.

Primiano, Leonard Norman 1995. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. – *Western Folklore*, Vol. 54, No. 1, 37–56.

Pyysiäinen, Ilkka 2004. Folk Religion and Theological Correctness. – *Temenos*, 39–40 (2003–2004), 151–165.

Rogatšev 2001a = Рогачев, Михаил Б. 2001. Пермская епархия в XIV-XV веках. – *Христианство и язычество народа Коми.* Составитель и научный редактор Николай Д. Конаков. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 37–59.

Rogatšev 2001b = Рогачев, Михаил Б. 2001. Церковь в каждой деревне возвышалась над всеми другими строениями (храмы Коми края в XIV-XX веках). – *Христианство и язычество народа Коми.* Составитель и научный редактор Николай Д. Конаков. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 64–82.

Rogatšev, Žerebtsov = Рогачев, Михаил Б., Игорь Л. Жеребцов 2004. Религиозная ситуация в Коми крае. – *История Коми с древнейших времен до конца XX века.* Том второй. Сыктывкар: Коми книжное издательство,173–175.

Rogatšev, Taskajev 2004 = Рогачев, М. Б., Таскаев М. А. 2004. Русская Православная Церков в Коми крае в 20-30-е гг. XX в. – *История Коми с древнейших времен до конца XX века.* Том второй. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 426–435.

Russejeva 2008 = Русеева, Е. Н. 2008. К проблеме о формировании сакрального пространства современной Республики Коми. – *Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера.* Поморские чтения по семиотике культуры. Выпуск 3. Сост. Н. М. Теребихин, А. О. Подоплёкин, П. С. Журавлёв; ред. Н. М. Теребихин. Архангельск: Поморский университет, 231–241.

Rydving, Håkan 2004. Saami Religion and Saami Folk Religion: What is the Difference? – *Temenos* 39–40 (2003–2004), 143–149.

Salve, Kristi 1997. Vepsa õigeusk: ka metsas võib palvetada. – *Lee* 4, 153–169.

Sažina 2003a = Сажина, Любовь А. 2003. Женщина в ритуале и повседневности коми. – *Studia Juvenalia. Сборник работ молодых ученых Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН.* Сыктывкар: Издательство Коми научного центра, 151–158.

Sazhina, Lyubov 2003b. Gathering the Female Body in Komi Everyday Life and Rituals. – *Pro Ethnologia* 15. Tartu, 159–167.

Saveljeva 2006 = Савельева, Людмила 2006. История храмов села Усть-Кулом. – *Епархиальные Ведомости. Официальное печатное издание Сыктывкарской и Воркутинской епархии*. № 17–18, 22–26.

Sedakova, Irina 2001. Politics and Folk Religion in the Period of Transition. – *Acta Ethnographica Hungarica*, 46 (1–2), 131–136.

Semjonov 1986 = Семенов, Виктор Анатольевич 1986. *Этнография коми (зырян). Учебное пособие по спецкурсу*. Сыктывкар: Пермский университет.

Sergel 1928 = Сергель, Сергей 1928. В зыряанском крае. Москва, Ленинград: Государственное издательство.

Shterin, Marat 2000. New Religious Movements in Russia in the 1990s. – *Religious Transition in Russia*. Ed. Matti Kotiranta. Helsinki: Kikimora Publications, 175–184.

Sidorov 1997 [1928] = Сидоров, Алексей Семенович 1997 [1928]. *Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства*. Санкт-Петербург: «Алетейя».

Sirelius 1998a [1907] = Сирелиус, Уно Таави 1998 [1907]. Из путешествия по северо-востоку России. – *Арт* 1, 118–125.

Sirelius 1998b [1907] = Сирелиус, Уно Таави 1998[1907]. Из путешествия по северо-востоку России II. – *Арт* 3, 172–177.

Sirelius 2002 [1907] = Сирелиус, Уно Таави 2002[1907]. Из путешествия по северо-востоку России III. – *Арт* 1, 82–94.

Sjöblom, Tom 2000. Folk Religion, Tradition and the Problem of Being Celtic. – *Ethnography is a Heavy Rite: Studies of Comparative Religion in Honor of Juha Pentikäinen*. Ed. N. G. Holm, V. Anttonen, H. Kilpeläinen, R. Pulkkinen, I. Pyysiäinen, A.-L. Siikala. Åbo: Religionsvetenskapliga skrifter, 193–215.

Sjöblom, Tom 2004. Wordpower: Narratives, Tradition and Religion. – *Temenos*, 39–40 (2003–2004), 185–208.

Smirnova, Tšuvjurov 2003 = Смирнова, Ольга Николаевна, Чувьюров, Александр Алексеевич 2003. «Святые» и «святые места» в традиционной культуре верхневычегодских коми. – *Музеи и краеведение*. Труды Национального музея Республики Коми. Вып. 4. Сыктывкар: Издательство Сыктывкарского университета, 149–164.

Smirnova, Tšuvjurov 2007 = Смирнова, Ольга Николаевна, Чувьюров, Александр Алексеевич 2007. К вопросу об изучении молебнов и служб вне храма в народной культуре коми во второй половине XX века. – *Музеи и краеведение*. Труды Национального музея Республики Коми. Вып. 6. Сыктывкар: Издательство Сыктывкарского университета, 310–325.

Sorokin 1999 [1911] = Сорокин, Питирим 1999 [1911]. *Этнографические этюды*. Сыктывкар: Коми книжное издательствою.

Stark, Laura 1996. The Folk Interpretation of Orthodox Religion in Karelia from an Anthropological Perspective. – *Studies in Folklore and Popular Religion*. Vol 1, 143–159.

Stark, Láura 2002. *Peasants, Pilgrims, and Sacred Promises: Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion*. Studia Fennica. Folkloristica, 11. Helsinki: Finnish Literature Society.

Šarapov 1998 = Шарапов, Валери. 1998. «Пермская» экспедиция У. Т. Сирелиуса. – *Арт* 1, 114–117.

Šarapov 2001 = Шарапов, Валери Э. 2001. Живая традиция: заветные и храмовые праздники у современных коми. – *Христианство и язычество народа Коми*. Ред. Николай Д. Конаков. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 148–168.

Štŏrkov 2006 = Штырков, Сергей А. 2006. После «народной религиозности». – *Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии*. Под ред. Ж. В. Корминой, А. А. Панченко, С. А. Штыркова. Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге. *Studia Ethnologica*, вып. 3, 7–15.

Zassodimski 1999 [1878] = Засодимский П. В. 1999 [1878]. Лесное царство. – *В дебрях Севера. Русские писатели XVIII–XIX веков о земле Коми*. Сост. З. Я. Немшилова. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 105–171.

Žerebtsov 1982 = Щеребцов, Игорь Л. 1982. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. Москва: Издательство „Наука".

Žerebtsov jt 2007 = Жеребцов, И. Л., Таскаев, М. В., Рогачев, М. Б., Колегов, Б. Р. 2007. *Связь времен: История Республики Коми в лицах и датах*. (kasutatud DVD-versiooni)

Taskajev 2001 = Таскаев, М. В. 2001. Ульяновский монастырь (историческая справка). – *Христианство и язычество народа Коми*. Составитель и научный редактор Николай Д. Конаков. Сыктывкар: Коми книж-ное издательство, 83–95.

Terebihhin, Nesanelis 2008 = Теребихин, Н. М., Несанелис, Д. А. 2008. Географические образы этнокультурного ландшафта коми-зырян. – *Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера.* Поморские чтения по семиотике культуры. Выпуск 3. Сост. Н. М. Теребихин, А. О. Подоплёкин, П. С. Журавлёв; ред. Н. М. Теребихин. Архангельск: Поморский университет, 141–148.

Tomka, Miklós 2001. Religious Change in East-Central Europe. – *Religion and Social Change in Post-Communist Europe* Borowik, I. Tomka, M. (eds.). Kraków: Nomos, 11–28.

Tšernoivanova 2009: *online* = Черноиванова, Алина 2009. Основы православной культуры через современные реалии. http://www.infox.ru/authority/state/2009/12/10/recenziya_na_ucheb.phtml (viimati vaadatud 14.03.2010).

Tšuvjurov 2001a = Чувьюров, Александр Алексеевич 2001. Обряд крещения коми старообрядцев-безпоповцев средней Печоры. – *Христианство и язычество народа Коми*. Составитель и научный редактор Н. Д. Конаков. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 139–147.

Tšuvjurov 2001b = Чувьюров, Александр Алексеевич 2001. Заветные праздники коми-зырян. – *Музеи и краеведение*. Труды Национального музея Республики Коми. Вып. 3. Сыктывкар: Издательство Сыктывкарского университета, 183–190.

Tultseva 2005 = Тульцева, Л. А. 2005. Календарные праздники и обряды.

В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук (отв. ред.). *Русские*. Москва: Наука, 616–646.

Uljašev 1997 = Уляшев, Олег И. 1997. Образ Стефана Пермского в традиционных представлениях коми. *Научные доклады*. Вып. 385. Сыктывкар: Российская академия наук, Уральское отделение, Коми научный центр.

Utriainen, Terhi 1998. Occupying a Space as Eyes and Body: Comments on the Diversity of Fieldwork, Postures of Knowledge, and Summer Experiences in a Elderly Women's Village in Olonets Karelia. – *Gender and Folklore. Perspectives on Finnish and Karelian Culture.* Ed. Satu Apo, Aili Nenola, Laura Stark-Arola. Studia Fennica. Folkloristica, 4. Helsinki: Finnish Literature Society, 192–304.

Valk, Ülo 1998. Inimene ja teispoolsus eesti rahvausundis. – *Eesti rahvakultuur*. Koost ja toim Ants Viires, Elle Vunder. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, 485–511.

Verkhovsky, Alexander 2003. State Policy toward Religious Associations, First of All the Russian Orthodox Church, in the First Years of Vladimir Putin's Presidency. – *Religion in a Changing Europe: Between Pluralism and Fundamentalism: Selected Problems*. Ed. Maria Marczewska-Rytko. Lublin: Maria Curie-Skłodowska University Press, 107–126.

Vlassov, A. N. 2001a = Власов, А. Н. 2001. Повесть о рождении Стефана Пермского и сказание о пермских епископах. – *Христианство и язычество народа Коми*. Составитель и научный редактор Николай Д. Конаков. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 12–23.

Vlassov, A. N. 2001b = Власов, А. Н. 2001. Стефан Пермский в народной памяти. – *Христианство и язычество народа Коми*. Составитель и научный редактор Николай Д. Конаков. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 24–30.

Vlassova 2003 = Власова, Виктория В. 2003. Представления о крестных у коми (зырян). – *Studia Juvenalia. Сборник работ молодых ученых Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН*. Сыктывкар: Издательство Коми научного центра, 110–119.

Vlassova, Šarapov 2008 = Власова, Виктория В., Шарапов Валери Э. 2008. Местночтимые сельские святыни в религиозной традиции современных православных коми. – *Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера.* Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 3. Сост. Н. М. Теребихин, А. О. Подоплёкин, П. С. Журавлёв; ред. Н. М. Теребихин. Архангельск: Поморский университет, 231–241.

Voronina, Tatiana 1994. The Church and the Parish: Past and Present. On the Example of Russia. – *Religion in Everyday Life: Papers Given at a Symposium in Stockholm, 13-15 September 1993, arranged by the Royal Academy of Letters, History and Antiquities along with the Foundation Natur och Kultur.* Ed. Nils-Arvid Bringéus. Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, 65–77.

Weber, Max 1971 [1922]. *The Sociology of Religion.* London: Methuen & Co Ltd.

Orthodoxy in a Contemporary Komi Village

Summary

In the present study I try to analyse the importance of Orthodox Christianity in the world-view of contemporary village Komis on the one hand, and look at the different roles of men and women as keepers of (folk) religion through the Soviet period to the present day on the other.

Until resent years Christianity has rarely captured anthropologists' attention as a central object of their research. Rather, it has often been considered (perhaps even with certain animosity) to be an exterminator of the traditional ways and world-view of the local people. At the same time the importance of Christianity in lives of those people was left unconsidered.

My aim in this study is to explore the possible reasons why women seem to be more religious than men. I look at the ways women themselves talk about their faith and what church-going or believing in general offers them emotionally or even physically.

I also want to examine the position old religious women have in the community.

Lastly, I will try to present some possible reasons why is men's part in public religious life so remarkably modest.

The Komis (Komi-Zyryans) are a Finno-Ugric people with a population of 293 406 according to the Russian census carried out in 2002. The Komi Republic with capital in Syktyvkar is situated in the north-eastern corner of European part of Russian Federation. Only about 26% of the Republic's population is constituted by the Komis.

Orthodox Christianity has occupied a central place in the Komi culture for a long time. Relatively little is known about the pre-Christian beliefs and world-view. The first bishop of Komi, St Stephan of Perm (Stephan Khrap) converted the Komis to Russian Orthodoxy already at the end of the 14th century. Stephan

created the Old Permic alphabet and translated ecclesiastical texts into Komi language. The alphabet was used until the 17th century but it continues to have a strong symbolic meaning and encourages the understanding of Komis as an especially Christian Finno-Ugric nation.

This study is mainly based on the fieldwork materials collected during three ethnographic fieldwork trips to the Komi Republic. In the summer of 2006 Art Leete, Jaanika Jaanits, Kristi Tinkus and I took part of the expedition. In the spring of 2007 and in the autumn of 2008 Art Leete and I conducted the fieldwork, again.

The half-structured interviews carried out in the "field" dealt mainly with questions concerning religion.

The fieldwork took place among the Upper-Ezhva Komis in the Kulömdin district. In that district there are three functioning Orthodox churches.

Keeping in mind my present research subject, I have also worked through the archives of Estonian National Museum. The material concerning religious life of the Komis is very scarce though.

The main part of the present study is divided into three chapters.

The first chapter is dedicated to explaining the theoretical framework of my treatise. The chapter is concerned with the concepts of *religion* and *folk religion*. I look the formation and ascribed contents of these terms in the works of classical (Èmile Durkheim, Max Weber) as well as modern authors (mainly on the example of Veikko Anttonen, John Richard Bowen, Clifford Geertz, Laura Stark).

I also look at the relationship between religion and everyday life.

In the second chapter I will give an overlook of the changes in the Russia's religious life that begun at the end of the 1980's and the contemporary religious tendencies in the Russian Federation. Giving the overview I rely heavily on the papers published in the compendium *Religious Transition in Russia* (2000) and Nikolai Mitrokhin's study of the contemporary Russian Orthodox Church (2006).

The third chapter is the most substantial of the three and is specifically dedicated to the analysis of my fieldwork materials. The chapter is divided into three subchapters.

In the first part I will look at the village Komis' Orthodoxy in the light of Clifford Geertz's concept of *common sense*.

In the narratives of Kulömdin Komis there appears to be a general tendency to present oneself and her/his family as „typical" or „ordinary". To describe oneself as „typical", different characteristics are referred to – for example, to the family structure, language or socio-economic position.

In a certain silent but deeply rooted way this being an average village Komi is related to (folk) Orthodoxy. Different qualities ascribed to the village community as a whole may not always actually hold true when it comes to individuals. Nevertheless, a person tends to define her/himself drawing on those characteristics. It follows, that Orthodoxy is seen and valued as a meaningful framework of understanding the world by those people also who don't actually consider themselves to be religious or believers.

Religion is not usually seen by the village Komis as a special sphere of life. Rather, it is just one part of knowledge and skills that constitute some kind of practical set of guidelines or regulations people follow in their everyday life. So it happens that the observing of certain Orthodox customs and holy days is part of the know-how, Geertz refers to as common sense.

The second subchapter is studying the relationship between Kulömdin community and their new priest, especially the ways these two parties understand what it means to believe and how it should be done.

Both the common people in Kulömdin as well as their priest think that one has to "know how to believe". But they understand quite differently what it means to believe "correctly" and who has more authority in saying what exactly is "correct" – the young priest or the old religious women who were the guardians and preservers of Orthodoxy through the Soviet period.

At times, the priest expresses quite strongly the dissatisfaction and disappointment over the fact that there is very little recognition of his position by the local officials and even his congregation does not always take his words at face value.

Over the Soviet period people have actually used to cope without a priest. It even seems that the presence of a cleric is a new situation people need to adjust to. There is no actual dialogue between the wider community and the priest. The Kulömdin priest actually impacts only a small group of active core-believers. Among this group of core-believers there are many so-called new believers who have found religion quite recently and who often consider weekly church-going to be the central part of their religious life. This is not usually the case with

"traditional" believers who might be seen as carriers of some continuity. They visit the church couple of times a year during the most important holy days and their religious behaviour and world-view is manifested mainly in the course of everyday domestic actions.

It might even be said that the priest has very little importance in the present social reality of a Komi village and possesses mainly perhaps a certain symbolic meaning for the community.

In the last part of this chapter I examine the role of women in the religious life of village Komis and look at the ways women themselves explain their religiosity. In my discussion why women appear to be so much more religious than men I also look at the suggestions made by Grace Davie and Marja-Liisa Keinänen concerning the same matter.

During the Soviet time the religious structure was almost completely destroyed in Komi Republic. In the Kulömdin district there were no functioning Orthodox churches or priests at the end of the Soviet period. This gave rise to the actualization of the domestic religious rituals. As women are traditionally more tied with the domestic sphere it is connected with the central role they acquired.

Old religious women who took charge of the religious rituals formerly conducted by Orthodox priests are still widely acknowledged as religious experts among the community. It even happens that to some people their opinion in matters related to religion have more authority than the local priest.

It is possible to observe certain continuity between the religious and social roles (as mothers, grandmothers) of women. Family-centred religion is characteristic to the women whose life is closely related with their home, family and children. Analysing the fieldwork materials it appears that women perceive religion as a medium that helps them to protect their close ones and acquire control over the things that happen to them.

Also, women may have or perceive themselves as having emotionally, physically or economically weaker position compared to men. Here the religion acts as a compensator or empowering tool.

It is also important to say that the way women talk about religion shows that it sometimes offers them great emotional or even physical experiences. Being completely different from the everyday experiences, this aspect of believing is doubtlessly valued by women.

The material on the contemporary religious behaviour of men is quite scarce.

Certainly, one reason for this being so is the reality of religious practice. Both

in the public as well as in the private (domestic) sphere the religiously active are first and foremost women.

Another important aspect seems to be the fact that explicit religiosity and regular church-going is perceived as "feminine". It is not "masculine" to be deeply religious.

And lastly, women appear to be more willing to talk about religious matters and especially their role in family's religious life.

76.58